UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Archiv

für

Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

BERLIN.
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1913.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band XXVI.

Neue Folge.

XIX. Band.

129925
22/11/13

BERLIN.

Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.

1913.

B
3
A69
Bd. 26

Inhalt.

Seite

I. Fichte und der transzendentale Wahrheitsbegriff. Von Dr. Lanz 1

II. Vier Briefe über Beneke 26

III. Alfred Fouillée. par René Worms-Paris 33

IV. War Nietzsche Pragmatist? Von W. Eggenschwyler in Turin 35

V. Die Ekstasis als Erkenntnisform bei Plotin. Von Dr. Elisabeth Thiel in Breslau 48

VI. Die Sprachphilosophie Lockes. Von Dr. Karl Fahrion . 56

VII. Die Wurzeln des Pessimismus bei Schopenhauer. Von Oscar Schuster 66

VIII. Die Ethik des Naturrechtslehrers Chr. Thomasius mit Berücksichtigung seiner Rechtsphilosophie. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie von Dr. Martin Joseph 83

IX. Die Problemstellung von Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Eine problemgeschichtliche Einführung in seine Philosophie. Von Fritz Münch 149

X. Die Deduktions- und Kategorienlehre Kants als Beweis für den idealen Charakter seiner Philosophie. Von Dr. Emil Raff 174

XI. Wiederentgegnung. Von David Neumark 195

XII. Gregor Skovoroda, ein Philosoph der Ukraine. (1721—1794.) Von Dr. Marie von Besobrasof in St. Petersburg . . 197

XIII. Die logische Theorie der einzelnen Beziehungen auf Grund der Marbeschen Beziehungslehre. Von Heinrich Schüßler 208

XIV. Grillparzer und Kant. Von Wilhelm Börner 242

XV. Die Grundlehre Spinozas im Lichte der kritischen Philosophie. Von Otto Samuel 252

XVI. Kants Beweis für die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft. Von Friedrich Maywald 281

XVII. Herders Verhältnis zur Naturwissenschaft und dem Entwicklungsgedanken. Von Richard Noll 302

Seite

XVIII. Nietzsche und der Pragmatismus. Von Richard Müller Freienfels in Berlin-Halensee 339

XIX. Kants Asthetik und die neuere Biologie. Von Dr. Roland Schacht 359

XX. Zu Heraklit. Von Dr. Ernst Arndt, Oberlehrer in Essen 370

XXI. Friedrich Rosens Darstellung der persischen Mystik. Von Ludwig Stein 401

XXII. Platos Stellung zu Erziehungsfragen. Von Stud.-lehr. Dr. Jegel 405

XXIII. Bemerkungen zur Abfassungszeit und zur Methode der Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Von Edgar Zilsel in Wien 431

XXIV. Kleitophon wider Sokrates. Ein Beitrag zur Erklärung des nach ersterem bekannten Dialogs der platonischen Sammlung. Von Dr. Heinrich Brünnecke in Göttingen 449

XXV. The Logic of Antisthenes. By C. M. Gillespie, Professor, University of Leeds. 479

Rezensionen 129 271 378 501

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie 143 277 395 511

Zeitschriftenschau 145 278 396 512

Zur Besprechung eingegangene Werke 147 279 397 513

Erklärung betr. Besetzung philosophischer Lehrstühle 399

Beilagen zu Hefte I–IV

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIX. Band, 1. Heft.

I.

Fichte und der transzendentale Wahrheitsbegriff.

Von

Dr. **Lanz.**

Das Problem der Wahrheit hat in der neueren Zeit nach zwei Richtungen hin eine tiefe Umwandlung und durchgreifende Umarbeitung erfahren: es ist einerseits die absolute Identität zwischen Wahrheit und Sein und anderseits die absolute Heterogeneität zwischen derselben und dem psychischen Bewußtsein gefunden und festgestellt worden. Die erste klare Formulierung und prinzipielle, allen weiteren Forschungen richtunggebende Lösung der ersten Seite des Problems verdanken wir Kants kritischen Untersuchungen. Es ist seine „Kopernikanische Tat", die ihm die führende Rolle und herrschende Stellung in der Philosophie der Gegenwart geschaffen hat. Das Sein ist nur als Sein des Denkens möglich und i s t nichts anderes als das methodische Denken selbst; die Objektivität ist mit dem Denken völlig identisch, hat in ihm ihren Sinn und ihren ganzen Bestand. Das Denken aber interessiert Kant nicht von der Seite seines Vorganges, sondern von derjenigen seines Inhalts, seiner Geltung; in die geltende Wahrheit des Denkens wird die Objektivität verlegt; „die Gegenständlichkeit ist weiter nichts als Gültigkeit, als unbedingtes Gelten und Zurechtbestehen, Objektivität des Seins weiter nichts als Absolutheit des Geltens."[1]) Im Begriffe des Transzendentalen bei Kant ist der frühere Gegensatz des Subjekts und Objekts, der Wahrheit und des Gegenstandes aufgehoben. — In dieser Hinsicht hat die spätere Zeit nichts prinzipiell Neues geschaffen oder hinzugefügt.

---

[1]) Em. Lask, Die Logik der Philosophie, S. 28.

Die andere Seite des Problems aber, welche die Verschiedenheit zwischen der reinen Geltung der Wahrheit und ihrem psychischen Dasein betrifft, ist in der Kantischen Philosophie bei weitem nicht so klar, geschweige erschöpfend formuliert worden. Mag Kant tatsächlich den antipsychologistischen Standpunkt der modernen Geltungsphilosophie vertreten haben, — den Begriff der Geltung im Gegensatze zum Bewußtsein finden wir bei ihm nicht. Der „sachliche Inhalt“[2]) der Erfahrung ist noch nicht zu einem selbständigen, seiner logischen Struktur nach vom Bewußtsein unabhängigen Begriffe ausgearbeitet worden. Die Wahrheit bleibt immer noch ein Charakteristikum des Urteils, sie ist von dem Prozesse des Urteilens noch nicht ausdrücklich losgelöst; Kants Antipsychologismus besteht nur darin, daß er diesen Prozeß als solchen nicht beachtet und nur das Wahrheits- und Inhaltscharakteristikum an diesem Prozesse ins Auge faßt; beide sind aber an sich absolut verbunden, oder richtiger ausgedrückt, noch nicht getrennt. In seiner Philosophie, faktisch, läßt sich der Unterschied beider Begriffe feststellen und genau verfolgen; aber er war nicht für seine Philosophie, also genetisch, da. Die prinzipielle Identität beider Momente — Wahrheit und Erkenntnis, Geltung und Akt — bedeutet bei ihm keine kritische Einheit, sondern vielmehr eine naive Indifferenz.

Erst die nachfolgende Zeit, in der Reflexion über die ersten psychologistischen Interpretationen der Kantischen Lehre, vermochte das Problem der logischen Heterogeneität der Wahrheit und des Bewußtseins in seiner ganzen Tiefe und Präzision zu formulieren. Die neueste Zeit akzeptierte dieses wichtige Problem und versuchte, an die älteren Formulierungen anknüpfend, dasselbe weiterzuführen und auszubilden. Die bewußte antipsychologistische Revolution, welche die moderne Philosophie unternahm, gipfelt in der Hypertrophie des Antipsychologismus, welche in der Rücksichtslosigkeit und Einseitigkeit der neuesten Geltungsphilosophie ihren Ausdruck gefunden hat. Aus der logischen Heterogeneität und prinzipiellen Verschiedenheit der Wahrheit und des Bewußtseins entsteht die absolute Transzendenz zweier inkommensurablen Reiche, welche die Wiederverbindung beider unbegreiflich, sogar unmöglich macht, weil jedes nur eine formelle Negation des anderen zum Ausdruck bringt und,

[2]) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, S. 255.

folglich, jeden methodischen Übergang beider prinzipiell vernichtet. Nicht der Begriff der Wahrheit wird im Prozesse der logischen Begriffsbildung vom Begriffe des Bewußtseins unabhängig und als Begriff selbständig gedacht, sondern die Wahrheit selbst, als eine „unsinnliche" Wesenheit, wird metaphysisch vom Bewußtsein selbst getrennt. Zwei Arten der Begriffsbildung werden zu zwei Reichen des Etwas hypostasiert; aus der Kantischen Kritik entsteht wiederum eine Art aufgeklärter Metaphysik, wo die Stelle des alten transzendenten Seins das ebenfalls transzendente Gelten einnimmt, wobei nach dem intentionalen Verhalten unseres Bewußtseins (und seiner Möglichkeit) zu diesem Gelten fast nirgends mit Klarheit gefragt wird, als ob diese schwierigste Frage der ganzen Logik und Philosophie überhaupt nicht existierte. In dem Pathos der neuen Entdeckung vergißt man, daß der neue Begriff in der Funktion, die man ihm zuschreibt, dem Bewußtsein gegenüber mit derselben Rätsel auftritt, wie seinerzeit der metaphysische Begriff des absoluten Seins, und daß gegen ihn alle die Einwände erhoben werden können, welche der kritische Idealismus gegen den alten Dogmatismus der vorkritischen Zeit zur Geltung brachte.

Die Übertreibung der antipsychologistischen Tendenz findet ihren Ausdruck in der Behauptung der Transzendenz, — einer quasi — methaphysischen Isolierung des Wahrheitsreiches vom Bewußtsein; die Wahrheit einer Aussage in ihrer Verschiedenheit vom Akte des Bewußtseins und ihrer prinzipiellen Selbständigkeit wird zu einer „transzendenten Idee", oder einem „transzendenten Sollen" erhoben und „unabhängig vom Bewußtsein" nicht nur betrachtet, sondern auch gesetzt. — Die Bewußtseinsakte entstehen und vergehen; die Wahrheit ihrer Aussagen aber entsteht und vergeht nicht; sie bleibt, frei von jeder Beziehung zu irgend einer erkennenden Organisation, als ideelle logische Einheit an sich selbst bestehen; es liegt in ihrem Wesen gar nicht die Forderung bewußt oder erkannt zu werden[3]). Als „transzendentes Urbild" besteht sie an sich, unabhängig und außerhalb jedes Bewußtseins, „gleichsam an einem nichtsinnlichen Ort"[4]), wo sie die formale Gegenständlichkeit „des transpersonalen Sinnes" [5]) begründet und ausmacht. Die Beziehung

[3]) Husserl, Log. Untersuchungen, Bd. I, 100, 117, 131, 187 ff. u. a.
[4]) Lask, Logik der Philosophie, S. 196.
[5]) Ib. 193.

zum Wissen liegt nicht im Wesen der Wahrheit und ist ihr schlecht hin zufällig. Obgleich bei Rickert im Begriff des transzendenten Sollens eine notwendige Beziehung zur Subjektivität zu liegen scheint, so macht doch die metaphysische Kluft der absoluten Transsubjektivität keine begriffliche Fixierung dieser Beziehung möglich. Im Begriffe der „Stellungnahme zu einem Werte", in der Forderung „der Anerkennung" liegt dieselbe undurchdringliche Dunkelheit, wie auch in der traditionellen „Intention". Die Schwierigkeit, die dem Problem des „immanenten Sinnes"[6]) oder, richtiger, des Immanentwerdens des transzendenten Sinnes beiwohnt, wird durch alle diese Begriffe kaum bezeichnet, geschweige irgendwie formuliert oder gelöst. In welchem Begriffe läßt sich diese rätselhafte, unbegreifliche Relation der transzendenten Wahrheit zum Bewußtsein abbilden? Und wie vermag das wahrheits- und geltungslose Bewußtsein wiederum diese in ihm nicht enthaltene Wahrheit aufzufassen, sozusagen einzufangen?

Es ist nicht unsere Aufgabe, die moderne Wahrheitstheorie darzustellen. Uns interessiert hier vielmehr die Frage nach dem geschichtlichen Ursprunge dieser Theorie. Nach Husserls „Logischen Untersuchungen" ist es üblich geworden, diese Lehre auf Bolzano zurückzuführen. Und in der Tat, wenn wir Bolzanos Logik mit den antipsychologistischen Ansätzen bei Mehmel oder Herbart vergleichen, so erscheint sie uns als ein großer Fortschritt im Gebiete der reinen Logik. Die „Wahrheit an sich" in ihrer absoluten Selbständigkeit ist mit vollständiger Klarheit dem Dasein und dem Bewußtsein gegenübergestellt, in ihrer Unabhängigkeit und Eigenart, frei von allen Zutaten des Bewußtseins, erkannt. Es ist eine neue Welt entdeckt und gefunden worden, eine Welt, die keine Existenz und kein Dasein hat, und doch die ganze Existenz der wirklichen Welt, die ganze unendliche Entwicklung des Universums in sich idealiter enthält und abbildet. Das ist, nach Byrons Ausdruck, die Welt, „wo die Phantome wehen, die Wesen waren und Schatten werden sein". Diese Welt *ist* nicht, und darin besteht eben ihre Eigenart und ihr Wert. Neben dem Sein und dem Bewußtsein ist ein neues Prinzip, eine neue Kategorie des Etwas gefunden worden. Dieses neue Etwas ist das, was Lotze nachher Geltung nannte.

Nun aber steht Bolzano in der Entdeckung und Herausarbeitung

[6]) Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Kantstudien Bd. XIV

dieses wichtigen Begriffs zu seiner Zeit nicht allein. — Es ist eine große historische Ungerechtigkeit, daß man von Bolzano spricht, ohne Fichte zu erwähnen. Mag Bolzano die Fichteschen Schriften der sogenannten metaphysischen Periode nicht gekannt haben[7]), da sie größtenteils erst viel später gedruckt waren, so ist doch nicht zu verkennen, daß der größte und beste Teil seiner logischen Lehre mit Leib und Seele in der Fichteschen Philosophie wurzelt. Der Terminus und die Bedeutung der „Wahrheit an sich" ist von Fichte geprägt worden. Die Begriffe des „Sinnes", des „Inhalts", der „Bedeutung" finden wir in seiner Transzendentalen Logik mit einer erschöpfenden Allseitigkeit ausgearbeitet und mit solcher Tiefe der Problemstellung behandelt, welche wir sogar in den modernen Theorien nicht aufweisen können. Hätte man in der neueren Zeit nicht von Bolzanos Wissenschaftslehre, sondern von Fichtes Logik ausgegangen, so wären die wenig begründeten Überschreitungen des kritischen Standpunktes, welche wir z. B. bei Husserl finden, oder die Einseitigkeiten der Transzendenzlehre unmöglich gemacht.

In zwei wesentlichen Punkten weicht Fichte im positiven Sinne von Bolzano ab.

1. Die Entdeckung der neuen Welt zerstört bei ihm nicht die Idee des kritischen Monismus in bezug auf das Gegenständlichkeitsproblem. Die Wahrheit, als Ordnung der Erscheinung, in der Form des absoluten Seins wird als einzig wahres Sein anerkannt und behalten; in der Gestalt des Sollens bildet sie den einzigen Gegenstand der wahren Erkenntnis.
2. Die logische Selbständigkeit des Wahrheits begriffs wird noch nicht in die metaphysische Transzendenz des Wahrheitswesens umgedeutet. — Dieser zweite Punkt führt zu einer wesentlichen Korrektur der modernen Geltungslehre, welche, eben in dieser Hinsicht, völlig auf Bolzanos Wissenschaftslehre aufgebaut ist. Wir wollen aber zuerst die Problemstellung bei Fichte selbst verfolgen.

Für dieses Problem ist von besonderer Wichtigkeit die Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahre 1804. Die ganze logische

---

[7]) In den geschichtlichen Paragraphen der Bolzanoschen Wissenschaftslehre ist Fichte überhaupt nicht erwähnt. S. Bolzano, Wissenschaftslehre §§ 21, 27.

Tendenz, sogar die äußere Methode dieser Wissenschaftslehre läuft darauf hinaus, die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit der Wahrheit dem Bewußtsein der „Einsicht" gegenüber zu betonen und zu erhalten. Schon das zugrunde gelegte Prinzip der Genesis, welches als Methode durch die ganze Untersuchung hindurchgeht, drückt diese Grundtendenz aus. Genesis bedeutet rein logische Begründung, Erzeugung aus dem Prinzip; zur Genesis erheben wir uns durch Abstraktion von aller Zufälligkeit und Faktizität der Einsicht, um das unmittelbar Eingesehene „aus dem Prinzip und Grunde seines So-Seins, also in der Genesis seiner Bestimmtheit zu durchdringen"[8]). Der methodische Gang der Wissenschaftslehre besteht eben in dieser allmählichen Befreiung von den zur Wahrheit nicht gehörenden und störenden Zutaten des Bewußtseins, in der stufenweisen Erhebung zum reinen „Inhalte". Das ist die Bedeutung der genetischen Evidenz, daß wir die Wahrheit nicht einsehen, sondern die Wahrheit werden und erleben, in ihrer Reinheit unser Selbst vernichten und verlieren, jede Stufe der faktischen Einsicht nur „in Rücksicht dessen, was an sich gültig ist", gelten lassen, ohne die Bewußtseinsform zu beachten. Von allem „Effekte" des bloßen Bewußtseins allmählich zu abstrahieren und nur den „reinen Inhalt" zur Geltung zu bringen, — das ist das Wesen der genetischen Methode der Wissenschaftslehre 1804; „das Bewußtsein in seiner An-sich-Gültigkeit zu vernichten", d. h. dasselbe als ein geltungsfremdes Prinzip zu entwerten, — ist ihre große logische Leistung. „Der Grund der Wahrheit, als Wahrheit, liegt doch wohl nicht in dem Bewußtsein, sondern durchaus in der Wahrheit selbst; von der Wahrheit mußt du also immer das Bewußtsein abziehen, als derselben durchaus nichts verschlagend."[9])

Denselben Gedanken finden wir bei ihm schon im Jahre 1797 in der ersten Einleitung ausgesprochen. Der Grund der Wahrheit einer Vorstellung, „einer Bestimmung des Bewußtseins" liegt nicht in der Vorstellung als solcher, sondern in der Wahrheit selbst, welche „unabhängig von uns festgestellt sein soll" und als ein „Muster" uns gegenübertritt; durch das Gesetz dieser Wahrheit (später Sollen) wird unsere Erkenntnis „gebunden", nicht frei und notwendig; also unsere Erkenntnis erhält ihre Notwendigkeit aus dem Reiche der

[8]) Fichte, Ges. Werke, N. Bd. X, 128.
[9]) Ib. X, 195.

Wahrheit. Unsere Vorstellungen „beziehen wir auf eine Wahrheit, die unabhängig von uns festgestellt sein soll, als auf ihr Muster; und unter der Bedingung, daß sie mit dieser Wahrheit übereinstimmen sollen, finden wir uns in der Bestimmung dieser Vorstellungen gebunden. In der Erkenntnis halten wir uns, was ihren Inhalt betrifft, nicht für frei.“[10])

Von diesem Zeitpunkt an (J. 1797) können wir die allmähliche Entwicklung dieses Gedankens bei Fichte verfolgen. Zuerst vereinzelt und nur symptomatisch, als eine noch nicht mit voller Klarheit bewußte Tendenz, erhält dieser Gedanke immer größere Präzision und schärfere Formulierung, um im Jahre 1804 mit Bewußtsein seiner ganzen Tragweite zum Hauptprinzip der Wissenschaftslehre zu werden. Wir können sogar aus den einzelnen Stellen seiner Werke die künftige Argumentationsweise für die Ideen der Unabhängigkeit ablesen, welche viel gründlicher, tiefer und allgemeiner ist als bei Bolzano.

Niemals kann eine Vorstellung A, ein psychisches Faktum, als logischer Grund der Wahrheit irgend einer andern Vorstellung B, betrachtet werden; sie ist die Ursache des Seins dieser Vorstellung, nicht aber ihrer Wahrheit[11]). Einfache Tatsache des Bewußtseins gibt noch keine Garantie und keinen Grund der Wahrheit; in ihr liegt noch nichts, was als logischer Anfang der Deduktion dienen könnte; denn eine Tatsache des Bewußtseins kann nicht in einer Kette der logischen Schlußfolgerung als deren Glied oder Prämisse enthalten sein; das Auffassen sagt uns schlechterdings nichts über das Wesen des Aufgefaßten, da es ihm ganz „zufällig“ bleibt. „Das Aufgefaßte soll durch das Auffassen weder hervorgebracht, noch auf irgend eine Weise modifiziert sein; es soll überhaupt sein, und so sein, wie es ist, unabhängig von dem Auffassen. Es war, ohne aufgefaßt zu sein und würde, wie es war, geblieben sein, wenn ich's auch nicht aufgefaßt hätte; mein Auffassen ist ihm schlechterdings zufällig und verändert nicht das mindeste im Wesen desselben ... So nämlich erscheine ich mir selbst im Finden; es ist hier nur um

[10]) Einleitung in die Wissenschaftslehre, Bd. I, 423. Hier in der 1. Einleitung schwankt Fichte noch. So z. B. S. 425 wird die Erkenntnis nicht durch die Wahrheit, sondern durch „das Ding“ bestimmt, was offenbar einen Rückfall in den Standpunkt der Wissenschaftslehre v. J. 1797 bedeutet.

[11]) Zweite Einleit. Bd. I, 465.

eine Exposition der bloßen Tatsache des Bewußtseins, keineswegs aber darum zu tun, wie es sich in der Wahrheit, d. i. von dem höchsten Standpunkte der Spekulation aus, verhalten möge."[12]) Es ist hier die Wahrheit klar dem Bewußtsein, als dem bloßen Finden, gegenübergestellt. Es ist niemals etwas wahr, nur darum, weil es unmittelbar gefunden wird. Die Tatsache des Bewußtseins beweist nichts. Der Grundsatz, daß Ich = Ich sei, ist nicht durch das unmittelbare Bewußtsein seiner Faktizität bewiesen, sondern erst dadurch, daß er als eine notwendige Voraussetzung für das System der Wissenschaftslehre erscheint, durch dieses System der an sich gültigen Sätze bedingt und dieselben wiederum bedingend ist; darum ist das Ich für Fichte keine Tatsache, sondern Prinzip. „Dieses Selbstbewußtsein wird, nicht zwar als Faktum, denn als solches ist es unmittelbar, aber in seinem Zusammenhange mit allem übrigen Bewußtsein, als wechselseitig bedingend dasselbe und bedingt durch dasselbe, in einer Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre nachgewiesen."[13]) Diese Erhebung zum rein logischen Zusammenhange, zur genetischen Betrachtung des reinen Inhalts, ist von Anfang an eine verborgene Tendenz aller Darstellungen der Wissenschaftslehre gewesen; aber erst im Jahre 1804 hat diese „realistische" Tendenz ihr Prinzip und ihre allseitige und präzise Formulierung gefunden, worin auch der Grund davon liegt, daß diese Wissenschaftslehre klarer geworden ist, als alle ihre früheren Darstellungen[14]); es geschah „lediglich durch die unbefangene Aufstellung der Maxime", daß das unmittelbare Bewußtsein in seiner An-sich-Gültigkeit abgewiesen und Idealismus jeder Art bekämpft und widerlegt sein solle.

Es wird jetzt als Grundirrtum des Idealismus bezeichnet, daß er „das unmittelbare Bewußtsein zum Absoluten, zum Urquell und Bewährer der Wahrheit machte"[15]). Der höchste Punkt der idealistischen Argumentation bleibt immer Bewußtsein und Denken; wenn wir den Idealisten fragen, woher wisse er denn, daß er denkt, wo liegt denn der Grund dieser Wahrheit, daß es Denken überhaupt gebe, so wird er nichts anderes antworten können, als daß er dessen unmittelbar bewußt ist[16]). An die Stelle der logischen Begründung

---

[12]) Das System der Sittenlehre, Bd. IV, 19.
[13]) Das System der Sittenlehre, Bd. IV, 23.
[14]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, N. Bd. X, 210.
[15]) Ib. X, 192. [16]) Ib. X, 184.

tritt ein schlichter Hinweis auf eine Tatsache des Bewußtseins ein. Wir fragen nach dem logischen Grunde und erhalten ein psychologisches Faktum; ein Faktum kann aber nie die Funktion der Begründung übernehmen; „wenn du glaubtest, in dem Bewußtsein liege der Grund, daß Wahrheit Wahrheit ist, so verfielest du in den Schein; und allenthalben, wo dir etwas darum wahr sein soll, weil du dessen bewußt bist, bist du in der Wurzel eitel Schein und Irrtum.“[17]) „Die Wissenschaftslehre leugnet die Gültigkeit der Aussagen des unmittelbaren Bewußtseins.“[18])

Freilich können wir faktisch aus diesem Bewußtsein nie heraus; immer bleiben wir in seiner Gewalt; welches höchste Prinzip wir auch aufstellen mögen, es bleibt im Bewußtsein und durch das Bewußtsein; immer kann der Idealist seine Position dadurch zu behaupten versuchen, daß er sogar die Transzendenz und logische Negation des Bewußtseins unter die Begriffe dieses Bewußtseins setzt. Darin besteht eben „die Hartnäckigkeit des Idealismus“, daß er jeden Inhalt nur im Lichte des Bewußtseins gelten läßt und jedes aufgestellte Prinzip unter dem Gesichtspunkte seiner Intuition betrachtet. Alles — sei es das absolute Sein, oder Ansich, oder Wahrheit — alles wird als Bewußtsein charakterisiert und in seiner Selbständigkeit aufgehoben. Warum? Weil ich es unmittelbar so auffasse. Hier endet sich jede Argumentation. Anstatt einer Begründung wird eine absolut dogmatische Maxime aufgestellt, alles in Beziehung auf unsere Intuition betrachten zu wollen. Gegen dieses willkürliche Wollen ist nichts einzuwenden, sei es denn nur, daß es eben willkürlich ist. Wenn der Idealist jeden Inhalt nur insofern in Betracht zu ziehen vermag und nur insofern ihn gelten lassen will, als er ihn in seinem Bewußtsein auffaßt, wenn er niemals von seiner Auffassung abstrahieren will und kann, so läßt sich gegen diese traurige Beschränktheit des Wollens und Könnens nichts ausrichten. Diese Maxime ist kein theoretischer Satz, sondern ein dogmatischer Willensentschluß, mit welchem man auf dem theoretischen Gebiete nicht streiten kann. Man kann den Idealisten, um ihm die Willkürlichkeit seiner Position zu zeigen, nur darauf aufmerksam machen, daß es für Wahrheit eben unwesentlich ist, ob sie von jemand aufgefaßt wird oder nicht; wir können nämlich

---

[17]) Ib. X, 195.
[18]) Ib.

nach der „Wahrheit an sich" fragen, „die wir für wahr seiend und wahr bleibend anerkennen, falls sie auch kein Mensch einsähe" [19]). „Der Begriff hat in sich selber einen Inhalt" und das Bewußtsein, „welches an ihm vorkommt ... ist ihm nicht mehr wesentlich, sondern nur bedingend sein Leben, d. h. seine Erscheinung" [20]). Der Grundfehler der idealistischen Weltanschauung besteht darin, daß sie die An-sich-Gültigkeit der Wahrheit nicht sieht und dieselbe in der Nichtgültigkeit der Intuition vernichtet. Die Tendenz jeder wahren Philosophie aber soll darauf hinaus gehen, das Wesen der „Wahrheit an sich", „des schlechthin Unvertilgbaren im Wissen" [21]), unabhängig von jeder Auffassung, von jedem Bewußtsein zur Darstellung zu bringen, nur den „reinen Inhalt", „mit völliger Abstraktion von der Faktizität des Denkens" [22]) gelten zu lassen. Dieses reine Wesen der Wahrheit als Idee besteht darin, daß „sie ist, so wie sie einmal ist, und nichts in ihrem Wesen wandeln kann" [23]). Sie ist unwandelbar, jene „Ruhe und Festigkeit des Wissens", jene „Bestimmtheit der reinen Freiheit", welche „dem Wissen standhält und ihm nicht unter der Hand zerfließt" [24]). Als absolutes Sein [25]) hat sie kein Dasein im Gebiete der Erscheinung, keine faktische und zeitliche Existenz.

Es ist in den „Einleitungsvorlesungen" aus dem Jahre 1813 ausdrücklich anerkannt, daß es ganz sinnlos und widersprechend sei, den logischen Inhalt und Sinn einer Aussage als eine „seiende Begebenheit" zu betrachten [26]). Gegen die Dogmatiker aller Art muß ausdrücklich verschärft werden, daß die Aussage des Seins nur in einem Urteile Sinn und Bedeutung hat. Die Wissenschaftslehre fragt nicht nach einem Sein an sich, sondern untersucht nur den Sinn der Seinsprädikation. Nun ist aber die seiende Seinsprädikation unmöglich und widersprechend; „dieses ihr (der Dogmatiker) Ist (als ein seiendes Ist) ist ganz unmöglich und widersprechend: denn W a s gesagt wird widerspricht dem, D a ß es gesagt wird". [27])

---

[19]) Bd. X, 143. [20]) Ib. 142.

[21]) Wissenschaftslehre v. J. 1801, Bd. II, 53.

[22]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, Bd. X, 111.

[23]) Über das Wesen des Gelehrten, Bd. VI, 359.

[24]) Wissenschaftslehre v. J. 1801, Bd. II, 85.

[25]) Absolutes Sein = Wahrheit der Erscheinung. Vgl. Bd. IX, 38, 139; Bd. X, 93, 176 u. a.

[26]) Einleitungsvorlesungen zur Wissenschaftslehre v. J. 1813, Bd. IX, 14.

[27]) Ib. S. 43. Vgl. dazu: Wissenschaftslehre v. J. 1812, Bd. X, 327.

Der Sinn der Seinsaussage ist also selbst kein Sein; als Wahrheit gehört sie zu einer ganz andern „Region der Anschauung", die nicht im Dasein liegt und kein Dasein hat. „Im B. (Begriff, Bild) erhebt sich darum zuvörderst eine ganz andere Region der Anschauung, die der, welche einen materiellen Inhalt ausdrückt, g a n z u n d g a r e n t g e g e n g e s e t z t i s t, indem sie nicht ausspricht einen Inhalt, sondern die B e d e u t u n g und den S i n n des Inhalts ..." [28]). Die Wahrheit gehört nicht zur Welt des zeitlichen Seins und soll mit ihm nicht verwechselt werden [29]).

Ebenso wie von dem Sein ist die Wahrheit auch vom Bewußtsein verschieden. Die Vorstellungen gehen und wechseln; ihre Wahrheit aber entsteht und vergeht mit ihnen nicht. Im Gegensatze zu der Zufälligkeit und zeitlicher Faktizität des Urteils, gilt sie „absolut zeitlos" [30]) und in dieser Zeitlosigkeit ist sie der reine Ausdruck „des Denkens, das da Wesen, Geist und Bedeutung hat und in Beziehung auf dieses Wesen ganz und gar sich gleich und unverändert ist" [31]). — Wenn ich einen Vortrag halte, so dauert er eine bestimmte Zeit, ist unter diesen und diesen Bedingungen zustande gekommen, wird von mir, durch meine geistige Tätigkeit und Kraft, erzeugt und gemacht. Alle diese Prädikate verlieren in bezug auf die Wahrheit jeden Sinn: „nicht die Wahrheit wird gemacht, sondern nur der Vortrag der Wahrheit" [32]).

Es verändert nichts in dem reinen Wesen der Wahrheit, daß sie eingesehen wird; dieses Einsehen ist ihr schlechthin zufällig: „sie bleibt ewig wahr, ehe sie irgend jemand einsah, und ob sie nie Einer eingesehen hätte" [33]); „es ist gar nicht notwendig, daß wir die Wahrheit einsehen." [34]) Unser Bewußtsein ist kein Grund davon, daß Wahrheit Wahrheit ist, kann nichts begründen und bewahrheiten. Faktisch bleiben wir zwar immer in seiner Gewalt; „intelligibel" aber, „in Rücksicht dessen, was an sich gültig ist", können wir uns von seinen

---

[28]) Die transzendentale Logik. Bd. IX, 135.

[29]) Ib. S. 207.

[30]) Wissenschaftslehre v. J. 1801, Bd. II, 6. Vgl. Sittenlehre v. J. 1812, Bd. XI, 52: „Der Begriff selbst ist außer aller Zeit."

[31]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, Bd. X, 141.

[32]) Transzendentale Logik, Bd. IX, 188.

[33]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, Bd. X, 145.

[34]) Ib. S. 199.

illusorischen Ketten wohl befreien, indem wir „von seinem wesentlichen Effekte abstrahieren" und nur die reine „Bedeutung" der Wahrheit an sich gelten lassen. Worin besteht dieser „unausbleibliche Effekt" des Bewußtseins, um dessen willen dasselbe alle seine Gültigkeit verliert?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir genauer den Begriff des Bewußtseins analysieren. Bewußtsein ist für Fichte ein kompliziertes Phänomen, in welchem eine ganze Reihe von Synthesen liegen. Vor allem, und nur darauf kommt es uns hier an, wird es als eine Vereinigung der Gültigkeit und Tätigkeit (und Fichte absolutes Sein und Freiheit) gedacht. — Ein jeder Akt des wirklichen Bewußtseins wird nur dadurch zu einem wirklichen Akte, daß er irgendwie „bestimmt" ist; er enthält in sich schon durch sein b e s t i m m t e s Sein eine Synthesis zweier Momente, — nämlich seine unbestimmte Aktualität (unendliche Tätigkeit) und seine Bestimmtheit, welche ihn von andern Akten unterscheidet; die reine Aktualität oder unbegrenzte Tätigkeit enthält noch kein Bewußtsein; das ist es eben, was Fichte in der späteren Periode „bloßes Bewußtsein" oder „Freiheit" nennt. Erst die „begrenzte Tätigkeit", d. h. in der späteren Terminologie, die durch das absolute Sein (= absolute Wahrheit) „bestimmte Freiheit" gibt ein wirkliches Bewußtsein.

In dem Entwicklungsgange der Fichteschen Philosophie wird dieses Moment der Bestimmtheit vom wirklichen Akte des Bewußtseins allmählich losgelöst und erhält eine unabhängige und ursprüngliche Selbständigkeit. Aus der immanenten Bestimmtheit des Aktes bildet sich allmählich die selbständige Gültigkeit der Wahrheit heraus, welche in der Form des absoluten Seins der Aktualität gegenüber als ein sie bindendes Gesetz auftritt. Diese Verselbständigung der „Bestimmtheit" zur „Wahrheit", zum „wahren Sein", ist der wesentliche Punkt des Unterschiedes der zweiten, sogen. metaphysischen Periode, von der ersten — immanenten. In der ersten Periode (bis zum Jahre 1801) wurde die absolute Tätigkeit durch sich selbst bestimmt gedacht[35]); der Grund ihrer Bestimmung lag in ihrem eigenen praktischen Wesen. Dabei war der Begriff der Bestimmung noch sehr metaphysisch ge-

[35]) Die vereinzelten Andeutungen an den entgegengesetzten Standpunkt sind durchaus zufällig und unsystematisch; sie verändern noch nichts in der eigentlichen Prinzipienlehre der immanenten Position.

färbt; die Bestimmung bedeutete nichts anderes als eine metaphysische Begrenzung oder Konkretisation der unendlichen Tätigkeit. Wie die absolute Substanz bei Spinoza durch eine Reihe der Determinationen und Begrenzungen zu ihren individuellen, endlichen Äußerungen oder Modis kam, ebenso brachte auch die absolute Tätigkeit bei Fichte durch eigene Begrenzung oder Konzentration i h r e Modi, d. h. Objekte, hervor. Das Objekt, das Nicht-Ich, wurde zu einem bestimmten Quantum des Ich; es war dasselbe Ich, nur in seiner Bestimmtheit gedacht. Das reine Nicht-Ich, welches innerhalb der theoretischen Philosophie die Aufgabe hat, das reine Bewußtsein zu bestimmen, ist weder ein „Ding" noch eine „Wahrheit" an sich, sondern nur ein noch undeutlich gedachtes M o m e n t der Bestimmtheit.

Aus dieser metaphysischen Auffassung taucht allmählich die rein logische Tendenz auf. Die Bestimmtheit, welche dem reinen Ich das Objekt gibt oder, richtiger, die Objektivität selbst ausmacht und erschöpft, erhält im Geiste des Philosophen allmählich ihre wahre Gestalt; sie wird begrifflich von dem Bewußtsein, von dem bloßen Verstehen, isoliert: „Aus dem bloßen Ausdruck des Verstehens eines Bestimmten ist klar, daß d i e B e s t i m m t h e i t d e m V e r s t e h e n v o r a u s g e h e n, nicht durch dieses, d a s j a d i e b l o ß e F o r m i s t, erfolgen soll. Die Bestimmtheit ist schlechthin v o r allem Verstehen, u n d w e n n d a s V e r s t e h e n a u c h n i c h t h i n z u k ä m e, so bliebe es bei einer solchen = x" [36]). Auf diese Weise verwandelt sich die „Bestimmtheit" oder „Begrenztheit" in das absolute Sein, dem die Wissenschaftslehre vom Jahre 1804 die Bedeutung der „Wahrheit an sich" gibt; sie wird zur völligen Selbstständigkeit herausgearbeitet und gewinnt die logische Bedeutung des transzendentalen Grundes der objektiven Welt. In das System der Fichteschen Philosophie wird auf diese Weise eine kritisch aufgeklärte Platonische Idee eingeführt [37]). Es wiederholt sich hier, wie überall, die allgemeine Tatsache, daß fast alle Philosophen in der reiferen Perioden ihrer Entwicklung in der einen oder andern Form zum Platonismus zurückkehren. Weder das idealistische Bewußtsein, noch die dogmatisch-metaphysische Substanz wird als Grundlage

---

[36]) Transzendentale Logik Bd. IX, 311.

[37]) Das absolute Sein = Idee. Vgl. Das System d. Sittenlehre v. J. 1812, Bd. XI, 31, 42.

der Welt angenommen; sondern das Reich der gültigen und wahren Gesetze erscheint als diese Grundlage; das ist der Gegenstand der wahren Erkenntnis, — alles Andere ist Trug und Schein. Der höchste Grund alles Seins liegt im absoluten Sein, im „absoluten Gesetze", d. h. in der Wahrheit an sich. Die Wahrheit macht das Seinsmoment am Seienden aus. Sie ist nicht dem Sein, sondern nur dem Seienden entgegengesetzt. Auf diese Weise wird der spätere Bolzano-Husserlsche Irrtum der Verdoppelung der Welt vermieden und abgewiesen. Die Wahrheit hat nicht die Aufgabe das Sein abzubilden, sondern alles Seiende in seiner Gesetzmäßigkeit zu konstituieren, da diese Gesetzmäßigkeit nichts anderes ist als eben die reine Wahrheit oder das absolute Sein [38]).

In den Bereich dieses absoluten Seins wird alles Logische verlegt; aller gesetzliche Zusammenhang, aller Grund, haben ihren eigentlichen Sitz in diesem ursprünglichen Reiche. Der Grund davon, daß etwas da ist und so oder so bestimmt ist, liegt immer in diesem Reiche, und wenn wir irgend ein Phänomen in seiner Wahrheit erklären wollen, müssen wir uns zu der Anschauung dieses Reiches erheben und in seinem Intelligieren völlig aufgehen.

Wir haben die Wahrheit in ihrer Ursprünglichkeit und Eigenart erkannt. Was bleibt jetzt dem Bewußtsein übrig, nachdem wir alle Logizität, alle begriffliche Genesis von ihm entfernt haben [39])? Von dem wirklichen Akte des Bewußtseins sind wir ausgegangen, durch das Moment der Bestimmtheit zum Begriffe der reinen Wahrheit aufgestiegen, und diese Wahrheit von ihm in unserer Betrachtung isoliert; was bleibt dem Bewußtsein übrig? Es soll sich auch offenbar aus dem wirklichen Akte in ein bloßes Moment verwandeln; es bleibt ihm nichts anderes übrig, als eben das Moment der Bewußtheit selbst, dasjenige, was keinem Begriffe zugänglich ist, da alles Begriffliche und Logische auf die andere Seite übertragen ist und dort bleibt, — absolute Irrationalität der anschaulichen Tätigkeit, welche nach Abstraktion von jedem logischen Grunde und sachlichen Inhalt noch

---

[38]) Wir können hier nicht diesen Gedanken ausführlicher behandeln und unsere Auffassung der Fichteschen Philosophie in dieser von der allgemeinen Ansicht abweichenden Form rechtfertigen. Das soll der Gegenstand einer besonderen Monographie bilden.

[39]) Vgl. dazu: Wissenschaftslehre v. J. 1801; bes. einleitende Seiten der „Darstellung d. Wissenschaftslehre" v. J. 1812, Bd. X, 320—342.

übrig bleibt. Dieses Moment bringt die Faktizität und Mannigfaltigkeit mit sich, bedingt die aktuelle, zeitliche Auseinandergerissenheit der Erscheinung des Seins; es liegt außerhalb jeder Begründung, da eine Begründung nur innerhalb des ersten Moments, innerhalb der Wahrheit einen Sinn hat, ist absolut grundlos und wird darum „absolute Freiheit" genannt; seine Aufgabe ist die „Beleuchtung" des absoluten Seins. Es ist nicht mehr, wie es in der ersten Periode (besonders 1794) war, — die höchste Idee des Seins oder der Realität selbst, die absolute Substanz, welche alle Dinge hervorbringt, sondern die absolute Abstraktion vom Sein, völlige Beseitigung und Vernichtung des Seins, das subjektivierte platonische Apeiron [40]).

Aus dieser kurzen Darstellung soll es ganz begreiflich werden, warum die Wissenschaftslehre „die An-sich-Gültigkeit des Bewußtseins leugnet". Wenn wir einen Akt des Bewußtseins gedanklich zerschneiden und die beiden Momente — der Geltung und der Bewußtheit — so auseinander halten, daß sie nichts miteinander gemein haben, so sehen wir uns gezwungen, die Bewußtheit als solche vollständig alogisch zu denken; wir begreifen sie als eine Unbegreiflichkeit, als bloße Anschauung ohne Geltung. Obgleich alle Begründung und alles Sein nur im „Lichte" dieser Bewußtheit oder Freiheit erblickt wird, so gehört doch dieses Licht selbst keineswegs in den logischen Zusammenhang der Begründung, oder in den begrifflichen Inhalt des Seins. Das bloße Bewußtsein kann also nichts begründen oder bewahrheiten; es vermag nur die Kette der Begründung zu beleuchten, sie zur Erscheinung und Offenbarung zu bringen. Das absolute Sein bedingt die Gesetzlichkeit der Einsicht, das bloße Bewußtsein dagegen die Faktizität und Zufälligkeit derselben. Sein „wesentlicher Effekt" besteht darin, daß es den rein logischen Inhalt, die absolute Wahrheit an sich immer gewissermaßen entstellt und eine notwendige Täuschung in sie hineinbringt. Durch seine Faktizität erzeugt es die Illusion der Zeitlichkeit und psychologischen Tatsächlichkeit der Wahrheit; es macht die Wahrheit zum stehenden und ruhenden Objekte, gibt ihr die Illusion des Daseins. Dieses faktische Dasein ist daher absolut zufällig und irrational. Alle Notwendigkeit, alle Gesetzlichkeit des Daseins liegt im absoluten Sein; das Dasein als Dasein aber ist ganz zufällig, Produkt der absolut grundlosen Freiheit, d. h. Bewußtheit.

---

[40]) Wissenschaftslehre v. J. 1801, Bd. II, 67.

So erscheint das Bewußtsein „seinem Sein nach überhaupt als zufällig, seinem Inhalte nach aber als notwendig“ [41]); zu dieser Notwendigkeit des Inhalts soll sich die Wissenschaftslehre erheben, alle Zufälligkeit des bloßen Bewußtseins völlig ignorierend. Das Bewußtsein an sich ist weder wahr, noch falsch, es ist eben nur faktisch Bewußtsein und weiter nichts; die Wahrheit, die logische Systematisierung und Begründung kommt ausschließlich dem Inhalte zu, das bloße Bewußtsein aber kann nicht als ein Glied dieses Systems, als ein Moment in der Kette der logischen Begründung auftreten; „das Bewußtsein kann Nichts bewahrheiten“ [2]), da jede Bewahrheitung im Prozesse der erkenntnistheoretischen Abstraktion auf der entgegengesetzten Seite des absoluten Seins geblieben ist.

„Das Bewußtsein ist in seiner Sichgültigkeit abgewiesen.“ [42]) Es „hat an sich gar keine Gültigkeit und Beziehung auf Wahrheit“. Mit diesem Grundsatze ist Fichte zu dem Urgrunde aller antipsychologistischer Argumentationen durchgedrungen. Diese prinzipielle Stellung zum Bewußtseinsproblem macht seine Untersuchungen viel schwieriger, aber auch viel klarer, tiefer und wertvoller als die ganze Wissenschaftslehre Bolzanos mitsamt ihren Nachfolgern. Die absolut alogische Natur des Bewußtseins ist weder von Bolzano, noch auch später von jemandem, durchschaut worden. Die üblich gewordene Argumentation in diesem Punkte ist sozusagen zerstreut und prinziplos; man sieht richtig ein, daß die Wahrheit vom Bewußtseinsakte verschieden sei; aber den höchsten Grund davon vermag man nicht anzugeben. Dieser Grund besteht eben in der grundlosen, logischfremden Natur des Bewußtseins; im Bewußtsein und durch das Bewußtsein kann man nichts begründen, sondern nur die objektive Begründung beleuchten. Das Bewußtsein steht selbst immer außerhalb jedes logischen Zusammenhanges, der nur zwischen Wahrheiten, nicht aber zwischen Bewußtseinsakten bestehen kann; das Verhältnis zwischen Bewußtseinsakten kann nur real, dasjenige zwischen den Wahrheiten nur ideal gedacht werden. Darum stehen sie in keinem andern Verhältnis, als in dem der Negation zu einander.

Der eigentliche Kern dieser Einsicht liegt darin, daß das Bewußtsein nie als ein Glied oder eine Etappe in der Kette der logischen

---

[41]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, Bd. X, 195.

[42]) Ib. S. 198.

Schlußfolgerungen aufzutreten vermag, daß es kein begründendes und auch kein begründetes Phänomen ist. Unter dem Gesichtspunkte des bloßen Bewußtseins betrachtet, sind unsere psychischen Bewußtseinsvorgänge absolut sinnlos und haben „gar keine Beziehung auf Wahrheit", da sie ja zu diesen Vorgängen erst werden, in einer spezifisch alogischen, nämlich in der psychisch-kausalen und assoziativen Betrachtungsweise; nur insofern wir diese Faktizität vernichten, von ihr völlig abstrahieren, vermögen wir uns zur Wahrheit selbst zu erheben; dann aber erkennen wir sie auch nicht und fassen sie nicht auf, sondern wir sind sie selbst, fallen mit ihr zusammen und verlieren unser eigenes zeitliches Wesen in ihrer intelligiblen Geltung [43]).

Diese Konzeption ergibt in bezug auf das Bewußtsein einen rücksichtslosen Skeptizismus, welcher nicht nur wie bei Aenesidemus-Schulze an den geschichtlichen Zustand der Erkenntnis zweifelt, und auch nicht wie bei Hume die notwendige Gültigkeit der Bewußtseinsaussagen verneint, sondern jede auch die komparative und bloß wahrscheinliche Gültigkeit des Bewußtseins aufhebt, seine Logizität überhaupt zugrunde richtet. In dem früher verstandenen, intentionalen Sinne des Wortes erkennt man überhaupt nichts. „Zwar hat die Gedankenlosigkeit und Faselei sich einen vornehmen Titel verschafft, den des Skeptizismus, und glaubt, daß nichts zu hoch sei, das sie unter diesem Titel nicht erschwingen könnte. Von der Wissenschaftslehre muß sie wegbleiben. In der reinen Vernunft läßt sich der Zweifel nicht mehr anbringen; diese trägt und hält sich und jeden, der in ihre Region kommt, fest und unverrückt. Will sie aber die An-sich-Gültigkeit des Bewußtseins bezweifeln ..., so käme sie mit diesem Generalzweifel für die Wissenschaftslehre zu spät; denn diese bezweifelt nicht nur provisorisch jene An-sich-Gültigkeit, sondern sie behauptet und erweist kategorisch die Nichtgültigkeit, die selbst der Generalzweifel nur in Frage stellen würde. Gerade der Besitzer

[43]) „Wir allerdings sind es, die diese Konstruktion vollziehen, aber inwiefern wir, wie gleichfalls eingesehen worden, das Sein selber sind und mit ihm zusammenfallen; keineswegs aber, wie es erscheinn könnte, ... als ein vom Sein unabhängiges und freies Wir." Bd. X, 214. „... aber in der Wahrheit begreifen wir es eben auch nicht, sondern wir haben es und sind es." Ib. S. 168. Vgl. auch Bd. X, 286, 313, 336, 367, 371.

der Wissenschaftslehre ... könnte einen, alles bisher Angenommene gänzlich vernichtenden Skeptizismus aufstellen, bei welchem wohl selber denjenigen, die bisher mit allerhand Skeptiserei zum Zeitvertreibe gespielt haben, grauen dürfte, und sie rufen würden: der Spaß gehe doch zu weit!" [44]) Systematische Bedeutung eines solchen Skeptizismus ist außerordentlich groß, da er aus sich selbst heraus ein positives Resultat erzeugt. In dieser hoffnungslosen Skepsis des Bewußtseins wird die absolute Vernunft und reines Sein geboren: die Vernichtung und Ausschaltung des Bewußtseins eröffnet das Reich des Logischen in aller seiner Reinheit und Selbständigkeit. Eine solche Skepsis vernichtet die Wahrheit und ihre Möglichkeit nicht, sondern umgekehrt, in ihrem Grundsatze „der Vernichtung" der Subjektivität, erzeugt sie die Wahrheit in ihrem Begriffe. Der Skeptizismus in bezug auf das Bewußtsein erzeugt einen völligen Absolutismus der Wahrheit an sich. In ihm ist nicht die Wahrheit, sondern ein alter Irrtum, eine unrichtige Theorie, welche das Wissen als eine Abbildung der Wahrheit im Bewußtsein betrachtet, zu Grunde gegangen. In diesem Sinne ist das Wissen unmöglich; es entsteht nicht in der Abbildung und auch nicht in anderen mehr verfeinerten Formen dieser Idee, sondern in der Vernichtung der Subjektivität, in der Abstraktion von ihr.

Die vollständige logische Kraftlosigkeit des Bewußtseins ist hier ausdrücklich proklamiert. Das Prädikat „wahr" hat in bezug auf das Bewußtsein überhaupt keinen Sinn[45]); nur der Inhalt selbst, nicht aber das Bewußtsein, kann die Wahrheit besitzen; denn Wahrheit ist eine bestimmte logische Relation, welche in ihrer An-sich-Gültigkeit das Bewußtsein völlig ignoriert und außer sich läßt.

Das Bewußtsein und die Wahrheit sind also zwei grundverschiedene Begriffe. Damit ist die Heterogeneität und sogar Inkommensurabilität, aber noch keine Transzendenz bewiesen worden. Fichte wollte es auch nicht. Daraus, daß Bewußtsein nicht Wahrheit und diese wiederum nicht Bewußtsein ist, daß beide in einem imaginären Verhältnisse zueinander stehen und absolut inkommensurable Funktionen

---

[44]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, Bd. X, 196.

[45]) „Was sich nicht selbst macht, was irgend ein Ich hindenkt, ist falsch." Wissenschaftslehre v. J. 1812, Bd. X, 320.

und Bestimmungen haben, folgt noch gar nicht, daß beide als getrennt gedacht werden müssen. Diese Getrenntheit und Transzendenz will etwas mehr bedeuten, als einfache begriffliche Heterogeneität und Inkommensurabilität; sie will beide Momente nicht nur logisch, als begrifflich selbständige Elemente, sondern auch metaphysisch, durch eine unbegreifliche, übersinnliche Kluft voneinander trennen; sie bringt einen metaphysischen Beigeschmack in das Problem hinein. Wahrheit und Bewußtsein repräsentieren in dieser Auffassung, wie wir oben dargestellt haben, zwei von einander objektiv getrennte Reiche, welche faktisch konstatiert und post factum künstlich mit einander verbunden werden. Die Wahrheit ebenso wie das Bewußtsein werden absolut an sich gedacht. Versuchen wir aber solche Metaphysiker zu fragen, was eigentlich ihr unabhängig von jeder Wahrheitsbestimmung an sich gedachtes Bewußtsein ist, oder auch was für eine Art des Verhältnisses zwischen diesen beiden objektiven Potenzen besteht, so werden sie uns keine andere Antwort geben können, als die einfache Behauptung irgend einer dunklen und unbegreiflichen „Intention" oder „Richtung". Eben dieser Wunderbegriff, der nichts als eine Forderung der Kluftüberbrückung ausdrückt, zeigt uns, daß in den Wahrheitsbegriff etwas mehr hineingelegt oder hineingedeutet wird, als man das Recht dazu hätte.

Was beweist man eigentlich mit allen Argumenten gegen die Psychologisierung der Wahrheit? — nichts anderes als daß der Begriff „Wahrheit" in seiner logischen Konstitution, für seine inhaltliche Bildung den Begriff des Bewußtseins nicht braucht und nicht voraussetzt. Wenn wir z. B. den Begriff des Triangels bilden wollen, so setzen wir eine Masse von Begriffen voraus; Raum, Größe, Richtung, Dimension, Punkt, Linie usw., — alle diese Begriffe sind für die Bildung des Triangels notwendig und unumgänglich. Dasselbe gilt auch für den Wahrheitsbegriff. Begriffe: des Begriffs, des Satzes, des Grundes, der Hypothesis, der logischen Zusammengehörigkeit, werden notwendig vorausgesetzt, damit der Wahrheitsbegriff erst entstehen könnte. Der Begriff des Bewußtseins kommt unter diesen Voraussetzungen nicht vor; logisch brauchen wir ihn nicht, um den Wahrheitsbegriff zu erzeugen und in seinem „Werden" zu verstehen. Das, aber auch nur das, besagt der Satz: die Wahrheit ist vom Bewußtsein unabhängig; die Unabhängigkeit besteht nicht zwischen zwei Wesenheiten, sondern zwischen zwei Arten der Begriffs-

bildung — der logischen und psychologischen. Mehr dürfen wir nicht annehmen. Die Behauptung der Transzendenz legt aber in beide Begriffe etwas mehr hinein. Dieses Mehr kann nicht erklärt oder definiert werden, da die Transzendenz kaum den Anspruch ihres Begriffes erheben kann. Die Kluft, die in diesem unklaren Worte liegt, wird eigentlich in den Wahrheitsbegriff hineinphantasiert. Auf Grund dieser Phantasie aber erwächst eine Menge wunderbarsten Fragen und vor allem die Frage nach dem Wesen der Intention. Dieser Begriff gibt uns die Antwort auf eine ausgedachte und ungesetzliche Frage, welche überhaupt nicht existiert, da der Begriff der Transzendenz, auf dessen Grunde sie erwächst, keine Geltung hat, ja kein Begriff, sondern eine Vorstellung ist. Zwischen Wahrheit und Bewußtsein besteht kein Verhältnis der Intention; — nie können zwei Begriffsbildungen aufeinander tendieren? Das ist der Sinn des Fichteschen Skeptizismus [46]). — Wir finden bei Fichte den klar ausgedrückten Protest gegen die Möglichkeit einer solchen transzendenten Auffassung. Es macht den Eindruck, als ob er für hundert Jahre die drohende Übertreibung und Verunstaltung seiner großen Entdeckung vorausgesehen hätte. Schon im Jahre 1801 erklärt er das absolute Wissen als eine innige Durchdringung des „Was" und des „Weil", als absolute Einheit der Gültigkeit und Tätigkeit, des „ruhenden Seins" und der „Freiheit". „Im Wissen sonach müßten die beiden oben unterschiedenen Momente des Absoluten schlechthin ineinander fallen und verschmelzen, so daß beide gar nicht mehr unterscheidbar wären." [47]) Sie sind nämlich nur als Momente, ihrer logischen Leistung nach, nicht aber an sich, als ursprünglich selbständige und voneinander getrennte Wesenheiten, zu unterscheiden. Werden sie voneinander ursprünglich getrennt, so wird man sie nie wieder zusammenbringen können. „Du sollst sie nicht bloß n a c h ihrer Trennung wieder zusammenknüpfen, w i e m i t e i n e m F a d e n, den du nirgends herzunehmen weißt, sondern du sollst begreifen, daß sie organisch ineinander und durcheinander verschmolzen sind, damit du nur erst sie trennen könnest." [48]) Ein äußerer Faden durch eine absolut

[46]) Bei Fichte kompliziert sich das Problem noch dadurch, daß das Bewußtsein nicht nur das Objekt der psychologischen, sondern eine eigentümlich und spezifisch philosophische Begriffsbildung darstellt.

[47]) Wissenschaftslehre v. J. 1801, Bd. VI, 17.

[48]) Ib. S. 19.

irrationale Kluft der metaphysischen Transzendenz, per hiatum irrationalem, ist absolut undenkbar, — es ist ganz einerlei, ob wir einen transzendenten Gegenstand oder eine transzendente Wahrheit dem Bewußtsein gegenübersetzen. Es ist nämlich unbegreiflich durch welche Kraft bekommt das Bewußtsein dieses äußere „Auge", vermöge dessen es die Wahrheit „sehen" kann. Das absolute Sein wäre in der transzendenten Auffassung absolut unsichtbar. „Und wenn wir dir dieses Auge auch in der Tat schenken wollten, wie wir doch nicht können, so wirst du ferner die Verbindung desselben mit jenen Absoluten nimmer erklären, sondern sie nur in den Tag hineinbehaupten." [49]) Beide Momente also, welche wir oben als verschieden betrachtet haben, sollen jetzt nach Fichte in einem andern Sinne und einer andern Richtung absolut zusammenfallen. Solange wir das Problem rein logisch fassen, um den Begriff der Wahrheit in seiner Selbstständigkeit zu erkennen, so sehen wir klar die prinzipielle Inkommensurabilität beider Momente. Sobald aber wir die metaphysische Seite des Problems berühren, und die Möglichkeit der transzendenten Getrenntheit der Wahrheit ins Auge fassen, müssen wir diese Möglichkeit verneinen und in diesem Sinne eine absolute Identität beider Momente festsetzen. Diese Identität bedeutet nichts mehr, als eine Abwehr der vermeintlichen metaphysischen Kluft zwischen denselben.

In diesem Sinne betrachtet Fichte die Wahrheit und das bloße Bewußtsein als zwei dialektische Pole einer höheren Einheit, welche er „absolutes Wissen" oder „reines Licht" nennt. Als isolierte logische Punkte, als selbständige und unmittelbare Gegebenheiten, sind diese Momente des absoluten Wissens unmöglich und undenkbar; die transzendente Trennung ertötet ihren Sinn. Sie stellen eine unzertrennliche Einheit in dem Verhältnisbegriffe des absoluten Wissens dar; ihre Zweiheit wird völlig in einer einzigen Relation aufgelöst, die ihren Ausdruck in der Theorie der „Vernichtung des Begriffs" findet. Sie können nur durch einander existieren, bilden ein absolutes dialektisches „Durch". Die Wahrheit als absolutes Sein steht, als bindendes und bestimmendes Gesetz, der Freiheit, d. h. dem bloßen Bewußtsein gegenüber; nur in dieser Entgegensetzung hat sie einen Sinn und irgend einen Inhalt. Sie nimmt in dieser Entgegensetzung die

[49]) Ib. S. 19.

Bedeutung des Sollens an; aber dieses Sollen erhält bei Fichte keinen Anklang der Transzendenz, sondern drückt vielmehr die dialektische Abhängigkeit beider Momente am deutlichsten aus. Das Sollen ist nämlich einerseits die absolute An-sich-Gültigkeit einer Wahrheit, „ein inneres, absolutes, rein qualitatives sich selber Machen, und auf sich selbst Ruhen"; „dem problematischen Soll liegt nichts weiter zugrunde, als eben die innere Annahme durchaus von sich selber und ohne allen äußeren Grund." [50]) An sich trägt es den Charakter der absoluten Position und ist, als „Notwendigkeit im bloßen Begriffe", vom absoluten Sein gar nicht zu unterscheiden: „es trägt durchaus alle Kennzeichen des im Grundsatze eingesehenen Seins an sich." Es enthält, rein für sich betrachtet, durchaus keine Forderung und ist inhaltlich, als Wahrheit, bestimmt, ohne die Anerkennung von der Seite des Subjekts vorauszusetzen. (Darin Unterschied von Rickert und der ganzen praktischen Richtung in der späteren Logik.)

Nun aber anderseits liegt im Sollen eine notwendig mitgedachte, obgleich keine inhaltliche, aber doch formale Beziehung zur absoluten Freiheit, d. h. zum bloßen Bewußtsein; es liegt in ihm „eine Regel, ein Gesetz also zu verfahren; außerdem wird es kein Soll."[51]) Sein Inhalt ist selbständig, seine Form aber, als Sollen, setzt die Subjektivität voraus. Nur als ein bestimmendes Gesetz für die Freiheit des bloßen Bewußtseins, als eine das absolute „Vermögen" [52]) bei der Gelegenheit seiner Vollziehung bindende Regel, nur als ein Soll für dieses Vermögen, hat es überhaupt einen Sinn; ohne dieses „für" ist es nichts; es drückt nur das Moment der Bestimmung an der bestimmten Freiheit aus. „Mithin liegt dieses Soll in der ursprünglichen Bestimmung des Vermögens durch sein Sein aus Gott."[53]) — Wie ein Gesetz der materiellen Welt ohne die Materie selbst jeden Sinn verliert, da ja dieser Sinn eben in der Beziehung auf die Materie besteht, obgleich dem Inhalte nach die Materie nicht voraussetzt und

---

[50]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, Bd. X, 219.

[51]) Ib. S. 228.

[52]) „Vermögen" (1810) = „Leben" (1804) = „Freiheit" (1801) = „Tätigkeit" (1794) = bloßes Bewußtsein.

[53]) Wissenschaftslehre v. J. 1810, Bd. II, 700. Vgl. die Transzend. Log. (Bd. IX, 317): „Die Bestimmtheit kann nicht sein, wenn nicht ein Bild ist; denn sie ist nur Bestimmtheit des Bildes."

nicht aus ihr deduziert wird, ebenso verwandelt sich auch die Geltung eines Soll in ein absolut totes Nichts, sobald wir das Bewußtsein vollständig wegdenken; in seinem Wesen, seiner logischen Bedeutung liegt schon implizite eine Relation, ein Hinweis auf das Bewußtsein, dessen Bestimmung es eben zu seiner Aufgabe hat; es ist eben nichts anderes als die Bestimmung selbst, als Moment des Wissens gedacht. Die Geltung des Sollen ist darum immer wissend und das Wissen immer geltend; beide bilden eine ursprüngliche, untrennbare Einheit, sind nur verschiedene „Ansichten" eines und desselben Wissens. „Die Disjunktion daher, welche hier übrig bleibt, ist nicht Disjunktion zweier ursprünglich Verschiedenen, sondern es ist Disjunktion in Einem, das bei aller Disjunktion Eins bleibt ... Populär: es ist nicht Disjunktion zweier, sondern nur verschiedene Ansicht Eines und eben desselben." [54]) Derselbe Inhalt wird, sozusagen, in zwei ganz verschiedenen Dimensionen betrachtet, welche zu einander in einer ähnlichen Relation stehen, wie das 1. zu $\sqrt{-1}$, — einmal seinem logischen Gehalte nach, unter dem Gesichtspunkte des Denkens, anderes mal seiner faktischen Beleuchtung nach, in der „Intuition", unter dem Gesichtspunkte der Anschauung. Beide Betrachtungen führen zur absoluten Inkommensurabilität der Resultate, — absolutes Sein und absolute Freiheit, Gültigkeit und Tätigkeit, — welche aber vor der Betrachtung, unter dem Gesichtspunkte des Absoluten, gar nicht verschieden sind und in eine höhere Einheit (des absoluten Wissens) zusammenfallen. Wenn man also die „Immanenz" des Inhaltes, das Auffassen der Wahrheit im Bewußtsein zu erklären versucht, so „sucht" man eigentlich nichts anderes, als „denselben Begriff, denselben in Absicht des Inhalts, nur in einer andern qualitativen Bestimmung" [55]). Diese qualitative Bestimmung besteht aus der Bewußtseins- oder „Sehe"-Charakteristik, welche absolut alogisch ist und darum jeder rationalen Fassung, jeder weiteren begrifflichen Determination spottet [56]).

Wenn wir jetzt die oben aufgeworfene, imaginäre Frage nach dem Verhältnisse zweier transzendenten Glieder beantworten

---

[54]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, Bd. X, 258. [55]) Ib. S. 230.

[56]) „Die Vernichtung des Begriffs durch die Evidenz, also die Sicherzeugung der Unbegreiflichkeit ist diese lebendige Konstruktion der inneren Qualität des Wissen." Bd. X, 117. Vgl. Transzend. Log., Bd. IX, 173, 174.

wollen, so müssen wir sagen, daß es keine Brücke zwischen der Wahrheit und der Freiheit des Bewußtseins, sondern nur eine absolute Identität beider gibt. In der eigentümlichen Terminologie Fichtes heißt es: „das... innere Weil schlechthin (Freiheit) soll mit dem inneren Was schlechthin (abs. Sein) verschmelzen, und diese Verschmelzung selbst soll innerlich oder für sich sein“ [57]). Nur dieses Für sich bedingt die Notwendigkeit der Disjunktion der Wahrheit und des Bewußtseins (oder Freiheit); d. h. diese Disjunktion ist nur in der Ansicht, beide Momente sind nun als Begriffe verschieden; was wir oben nachgewiesen haben. An sich aber sind beide schlechthin identisch; d. h., wenn wir beide Momente im Bilde der Transzendenz metaphysisch isolieren wollen, so tritt uns die Unmöglichkeit und Ungesetzlichkeit dieser Isolierung eben im Begriffe der Identität entgegen. Beides sind logisch unabhängig und verschieden, metaphysisch aber absolut verbunden und identisch. Die entgegengesetzten Prädikationen erklären sich durch die Verschiedenheit der Rücksichten, in denen dieselben genommen werden. Damit löst sich der scheinbare Widerspruch im Begriffe des Wissens.

Alle diejenigen Unklarheiten und Fragezeichen, welche mit der modernen transzendenten Wahrheitslehre verbunden sind und ihr aus der metaphysischen Kluft zwischen der isolierten Gültigkeit und dem objektivierten Bewußtsein erwachsen, werden durch diese Konzeption beseitigt. Wie die Frage nach dem Verhältnisse der Form zur Materie nur dann etwas unbegreifliches in sich einschließt, wenn beide als metaphysisch getrennte Wesenheiten aufgefaßt werden und die Lehrheit der Form eine räumliche Interpretation erhält [58]), ebenso entsteht die Frage nach der „Immanenz“ der Wahrheit nur dort, wo beide in einem objektiven Bilde ursprünglich auseinandergerissen werden und eine ungesetzliche objektive Selbständigkeit erhalten. Die Frage der Immanenz hat bei Fichte gar keinen Sinn mehr, da ja beide Momente ursprünglich immanent sind und nicht erst hinterher zu einander zu kommen brauchen. Zur Klärung des Gedankens können wir noch mehr sagen: sie dürfen in diesem Gegensatze der Immanenz und Transzendenz gar nicht gedacht werden, weil er einem andern Problemzusammenhange angehört und nicht ohne weiteres auf Alles übertragen werden darf; es gibt weder immanente, noch transzendente

[57]) Wissenschaftslehre v. J. 1801, Bd. II, 38.

[58]) Vgl. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik.

Wahrheit, sondern nur eine, immer sich selbst gleiche Wahrheit, welche ursprünglich zwei Momente in sich enthält. Diese Momente sind nur als solche, d. h. als Momente, nicht Teile oder Wesenheiten, zu unterscheiden; alle weitere Zutaten, die diesen logischen Unterschied noch irgendwie zu modifizieren und andere zu interpretieren versuchen, sind unzulässig. Die Verschiedenheit, Heterogeneität, sogar Inkommensurabilität ist noch keine Transzendenz; um zu dieser Transzendenz zu kommen, müssen wir die Momente oder Termini der Unterscheidung irgendwie objektivieren, in irgend einem intelligiblen Raume vor uns gegenständlich hinstellen. Fichte hat die drohende Gefahr, welche in diesem „natürlichen Hange des Menschen zum objektivierenden Denken“[59]) liegt, klar gesehen und ausdrücklich davor gewarnt. Das scheint das Schwierigste in dem philosophischen Denken zu sein, nicht m e h r zu denken, als die gemachten Voraussetzungen erlauben. Dieses Mehr kommt gewöhnlich auf Kosten der versteckten Objektivierung, mit der zu kämpfen zuweilen eine Unmöglichkeit ist.

Zu dieser Objektivierung (per hiatum irrationalem dazu) haben wir in unserem Problemzusammenhange nicht nur keine Veranlassung, sondern auch kein Recht. Wir dürfen die Geltung einer Wahrheit nur ihrer logischen Tendenz, ihrer transzendentalen Bestimmung nach, nicht aber ihrem Wesen nach vom Bewußtsein isolieren; im Lichte des Wesensbegriffs, als verschiedene objektive Qualitäten, lassen sich beide nicht unterscheiden; bilden nicht nur eine Einheit, sondern vollständige Identität. Nun hat aber diese absolute Identität verschiedene Bestimmungen oder Aufgaben; einerseits soll sie die Welt in ihrer festen Gesetzlichkeit und (nach Fichte) in ihrem moralischen Sinne konstituieren, anderseits aber die Konstruktion im Lichte des Bewußtseins vollziehen, oder „offenbaren“. Beide Bestimmungen drücken verschiedene Relationen derselben Einheit aus und nur in dieser Verschiedenheit der Bestimmungsrelation derselben besteht ihre Inkommensurabilität und ihre Selbständigkeit. Wahrheit und Bewußtsein sind also keine isolierte, obgleich auch logisierte, Wesenheiten, sondern nur Richtungen und Relationen an einem und demselben Wesen des absoluten Wissens; Richtung und Relation können aber nicht transzendent, sondern höchstens inkommensurabel sein.

[59]) Fichte, Bericht über die Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben. 1806, Bd. VIII, 372.

II.

Vier Briefe über Beneke.

Es ist bekannt, daß Fr. Ed. Beneke der venia legendi, die er an der Berliner Universität erhalten hatte, im Wintersemester 1821/22 verlustig ging. Ein sachlicher Grund für diese Maßregelung wurde nicht angegeben. Eine Erklärung des mit der Strafuntersuchung gegen Beneke betrauten Regierungsbevollmächtigten an der Berliner Universität, des Geh. Oberregierungsrates Schultz, gibt lediglich an, er, Schultz, habe bei einer vorläufigen Durchsicht von Benekes Schrift: „Grundlegung zur Physik der Sitten", Berlin, 1822, die Maßregel der Regierung hinreichend gerechtfertigt gefunden. Beneke und ihm Nahestehende aber nahmen an, daß die eigentliche Ursache der Maßregel in einer persönlichen Einwirkung Hegels auf dessen Freund, den Unterrichtsminister von Altenstein, zu suchen sei. Über die dieser Annahme zugrunde liegenden Motive vgl. Gramzow, Fr. Ed. Benekes Leben und Philosophie 1899, S. 24 ff. Die Hypothese, der große Lehrerfolg seines „Antipoden" Beneke habe Hegel dazu bewegen können, den Minister von Altenstein, der vom alleinigen und ausschließlichen Werte der Hegelschen Philosophie durchdrungen war, zur Beseitigung des unangenehmen Konkurrenten zu veranlassen, wird von Kuno Fischer (Hegel, 1. Teil, 1901 S. 155—157) bestritten; indessen wird diese Bestreitung nicht gerade durch eine von Fischer in anderm Zusammenhange mitgeteilte Tatsache gestützt (a. a. O. S. 154): hiernach hat Hegel, als in der Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung eine seine Rechtsphilosophie von Friesischen Gesichtspunkten aus angreifende Kritik erschienen war, als „preußischer Beamter" beim Ministerium um Schutz und Genugtuung nachgesucht, woraufhin Altenstein der Redaktion „eine drohende Mißbilligung" zukommen ließ. Da bei dem jedenfalls rein persönlich zu denkenden Einflusse Hegels auf Altenstein eine aktenmäßige Aufklärung des Falles Beneke auch für die Zukunft kaum zu erwarten ist, so dürften die nachstehend

abgedruckten Briefe, auch abgesehen von der Person der Schreiber, nicht ohne Interesse sein.

Im Wintersemester 1826/27 wurde in Basler Universitätskreisen, wohl auf Betreiben des im Jahre 1821 von Berlin nach Basel berufenen freisinnigen Theologen De Wette, die Schaffung eines philosophischen Lehrstuhls an der Universität Basel und dessen Besetzung durch Beneke in Erwägung gezogen. Die bei diesem Anlasse von Basler Seite eingeholten Auskünfte hat vor Kurzem Herr Staatsarchivar Dr. Rudolf Wackernagel im Basler Staatsarchiv aufgefunden und dem Schreiber dieses freundlichst zur Verfügung gestellt.

Als communis opinio wird in diesen Briefen die Ansicht ausgesprochen, daß die Maßregelung Benekes letzten Endes auf Hegel zurückzuführen sei. Schleiermacher spricht vorsichtig von einem Mißfallen an seinem System, ohne die Person, der es mißfiel, näher zu bezeichnen, deutlicher weist Bouterwek auf einen sophistisch-schwärmerischen Parteigeist hin, klarer noch drückt sich Chamisso über den Eifer der Philosophen aus, die Lehren, zu denen sie sich nicht bekennen, schlechthin zu verdammen und nicht zu dulden, völlig unverhohlen endlich berichtet Reiche, man hätte in Berlin allgemein geglaubt, Benekes Opposition gegen die dort viel geltende Hegelsche Philosophie, als deren Antipoden er sich mündlich und schriftlich darstellte, habe ihm sein Schicksal zugezogen.

(An Professor Röper.)

Über Ihre glückliche Ankunft, werthgeschätzter Freund, in dem dortigen schön aufblühenden Musensitze freue ich mich herzlich. Sie sind nun Bewohner eines Landes, dessen bloßer Name die Phantasie eines Nordteutschen in eine angenehme Spannung versetzt, in der Nähe so mancher Glanzpuncte unsers Planeten, vom herrlichen Hesperien nur durch ein Meer von Naturscenen der sanftesten und wildesten Art getrennt, wo es zwar Acrocerannia giebt, aber keinen Schiffbruch. Wie erwachen alle meine Erinnerungen aus Italien und der Schweiz. Dahin! Dahin! Auch müssen Sie wissen, ist es zwischen Ihrem Hl Vetter Zurnedden und mir beschlossen, Sie recht bald dort zu besuchen, und da werden Sie mit uns nach den Hochalpen und nach Straßburg ziehen! — Ich höre, Sie haben den edlen Fabrikherrn in Thann besucht, und glückliche Stunden in der Familie zugebracht.

Es thut mir leid, daß ich nicht wußte, daß „Oncle Fritz" jetzt dort ist; ich würde Ihnen sonst herzliche Grüße an ihn mitgegeben haben. Es ist ein alter sehr theurer Jugendfreund von mir. Zuletzt sah ich ihn in Marseille vor 4 Jahren, als er sich jüngst dort etabliert hatte.

Im Drange vieler Geschäfte muß ich mich leider heute darauf beschränken, Ihre Fragen wegen H. Dr. Beneke zu beantworten. Sein bereits dreijähriger Aufenthalt in Göttingen, die persönliche Bekanntschaft mit ihm, und mit mehreren seiner Bekannten, setzt mich in den Stand, Ihre Anfragen in der Hauptsache zu befriedigen. Der Dr. Beneke (Friedrich Eduard wenn ich nicht irre) ist gebürtig aus Berlin, wo sein Vater Regierungsfiscal und Justizcommissarius war. Seine Mutter ist eine Schwester des durch vortreffliche Erziehungsschriften bekannten Wilmsen, Prediger in Berlin, Verfasser des Kinderfreundes, der kürzlich die 80. Auflage erlebt hat. Auch der vor einigen Jahren verstorbene berühmte Kanzelredner Probst Hanstein war sein Oheim. Er ist reformierter Konfession und steht im 30. Lebensjahre. Mehrere Jahre studierte er Theologie in Halle und Berlin, widmete sich aber nachher der Philosophie, zum Theil deswegen, weil er als Freiwilliger den Feldzug von 1815 mitgemacht hatte. Er habilitierte sich als philosophischer Privatdozent in Berlin im Jahre 1820, mit Verteidigung einer Abhandlung de veris philosophiae initiis Berol. 1820. In Berlin schon hatte er als Privatdozent bedeutenden Beifall, und mehremale gegen 40 Zuhörer; sein Vortrag war als schön bekannt, wie ich von einem dort Studierenden weiß. Noch in Berlin erschienen von ihm folgende Schriften:

1. Erkenntnislehre nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt. 1820.

2. Erfahrungs-Seelenlehre als Grundlage alles Wissens. 1820.

3. Die genannte Inauguraldissertation de veris philosophiae initiis.

4. Grundlegung zur Physik der Sitten — mit einem Anhange über das Wesen und die Erkenntnisgrenzen der Vernunft. 1822.

5. Neue Grundlegung zur Metaphysik, Programm. 1822.

6. Schutzschrift für meine Physik der Sitten. 1823.

7. Beiträge zu einer rein seelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheit-Kunde. 1824.

Die nun folgenden, meistenteils größeren Werke, wurden von ihm zu Göttingen ausgearbeitet:

8. Skizze zur Naturlehre der Gefühle. Erster Band 1825. Am zweiten Bande wird gegenwärtig gedruckt.

9. Allgemeine Einleitung in das akademische Studium. 1826. — Über dies Werk hielt er Vorlesungen hier in Göttingen.

10. Über das Verhältnis von Seele und Leib. 1826.

Außerdem lieferte er mehrere Recensionen zum Hermes, wovon ich namentlich die Rezension von Jakobi's, des Philosophen, Werken kenne, im XV. Bande, auch zu der Jenaischen Litteratur-Zeitung, zu den Göttinger gelehrten Anzeigen; auch sind mehrere ausführliche Rezensionen in den Wiener Jahrbüchern der Litteratur mit seinem Namen unterschrieben, besonders in den letzten Bänden. Auch arbeitet er an der Nasse'schen Zeitschrift für psychische Ärzte und für Anthropologie. — Seine große schriftstellerische Tätigkeit ließe sich kaum erklären, wenn er nicht einen eisernen Fleiß und sehr schnelle Fassungsgabe besäße. Im Jahre 1822 wurde ihm vom Curatorium das Lesen einstweilen untersagt, nicht absolut. Dabei lag übrigens nicht die geringste politische Veranlassung zum Grunde. Daß man weder gegen sein Betragen noch gegen seine Gesinnungen etwas habe, darüber erteilte ihm das Universitäts-Curatorium eine schriftliche, vom Minister Altenstein unterzeichnete Erklärung, mit der Erlaubnis, davon Gebrauch zu machen, und mit dem ausdrücklichen Zusatze, man wünsche ihn herzlich auch mit seiner äußeren Lage zufrieden zu sehen. Ich habe dieses Rescript selbst gesehen. Als einziger Grund werden darin seine (damals allerdings wohl) noch nicht völlig gereifte philosophische Ansichten angegeben. Man glaubt allgemein, daß seine Opposition gegen die dort viel geltende Hegelsche Philosophie, als deren Antipoden er sich mündlich und schriftlich darstellte, ihm jenes Schicksal zugezogen. Von Berlin begab er sich hierher. Hier in Göttingen waren bis jetzt seine Vorlesungen nicht so besucht wie in Berlin; dies war auch bei dem entschiedenen Beifall von Hofrat Bouterwek und Hofrat Schulze nicht zu verwundern, vielmehr vorauszusehen. Er las indeß mit wenigen Unterbrechungen, und zwar Logik, Psychologie, Einleitung ins akademische Studium, und Moral zu wiederholten Malen. Wenn er in der letzten Zeit weniger las, so geschah es, um sich mit schriftstellerischen Arbeiten ungestörter zu beschäftigen. Hier in Göttingen arbeitete er sein größtes Werk: Psychologische Skizzen aus, welches ich genauer kenne, und welches zwar wegen mancher eigenthümlichen Ansichten und manches Widerspruchs gegen

beliebte Zeitvorstellungen wohl keinen allgemeinen Beifall erhalten wird, aber ohne Zweifel des Neuen und gründlich Durchdachten sehr Vieles enthält; wie es denn meiner Meinung nach die Aufmerksamkeit der Forscher sehr auf sich ziehen wird.

Daß er in seinen Schriften etwas gegen die Religion gesagt habe, kann wohl niemand behauptet haben; vielmehr giebt er dem religiösen Gefühl sich oft hin, und ist deswegen ein großer Verehrer des so frommen Philosophen F. H. Jakobi, dessen Manen sein neuestes Werk dediciert ist. Mir als Lutheraner konnte seine philosophische Ansicht von der Freiheit etwas zu reformiert d. h. deterministisch scheinen; aber dieser Streit betrifft ja bekanntlich nur die Schule und Speculation, nicht die Religion und das Leben. — Sein Lebenslauf ist durchaus untadelig, selbst musterhaft, worüber nur eine Stimme. Daß er selbst kirchlich-religiös ist, schließe ich daraus, daß er ein großer Verehrer unseres vortrefflichen Universitätspredigers Ruperti ist, und selten dessen Predigten versäumt. Sein Umgang ist liebevoll und geistreich, doch den kennen Sie ja.

Ich habe Ihnen, theuerster Freund, von dem Mann gesagt, was ich weiß, und was ich verbürgen kann. Der Brief ist darüber ein wenig lang geworden. Noch einmal meinen herzlichsten Wunsch, daß Wissenschaft, Natur, Kunst und Zusammensein mit edlen Menschen ihren Himmel Ihnen bereiten; einen Wunsch, dessen Erfüllung Ihre Freunde mit Zuversicht voraussehn können. Seyn Sie nur nicht zu glücklich, und vergessen Deutschland ganz und zugleich

Ihren

Göttingen, den 27. Januar 1827. G. Reiche.

Herrn Professor J. Roeper, Wohlgeb.

frei Basel.

Mein sehr theurer Freund,

ehedem stimmten die Theologen abweichender Schulen darin überein, daß die Anhänger irriger, d. i. anderer als eben der Lehren, zu denen sie sich bekannten, schlechthin zu verdammen seien, und nicht zu dulden. An die Stelle der Theologen sind nun die Metaphysiker getreten, und sie sind eines, wo nicht gleichen, so doch gewiß ähnlichen Eifers nicht frei zu sprechen. Dem Fichte galt Schellings Philosophie für ein Verwerfliches, absolut Schlechtes, nicht zu Duldendes, und

Fichte „war ein ehrenwerther Mann“. Im Wechsel der Philosophien besteht indeß die Philosophie, nur träumt jeder, der den Strom hinab wallt, die Ufer flögen an ihm vorüber, und an selbiger Stelle, wo er war, macht schon eine neue Welle den Strom aus. Ich habe den Dr. Beneke nicht genauer gekannt, wohl aber, wie jeder Mann, Antheil an dem Ereignis genommen, als ihm, der Rechte, die er sich erworben ungeachtet, ferner an hiesiger Universität zu lesen verwährt wurde. Er hatte sich in dem Gebiete des Denkens seinen eigenen freien Weg gebahnt, und jener befremdende Schritt wurde dem Einfluß einer philosophischen Schule zugeschrieben, die sich in Besitz der Vorrechte einer allein selig machenden Kirche zu setzen gewußt. Solche feindliche Beachtung eines sonst achtbaren und nur geachteten Mannes schien Vielen mehr jener Schule als ihm zum Vorwurf gereichen zu sollen. Ich entlehne im Übrigen über den Dr. B. die Stimme eines befugteren Richters als ich.

S. V. b. e. z. v.

Berlin, 14. Feb. 1827. Anissimus
D. Adelbert v. Chamisso.

An

Herrn von Chamisso, Hochwohlgebohren.

Herr Prediger Wilmsen hat mir gesagt Sie wünschen in ein Paar Zeilen meine Meinung über den jetzt in Göttingen sich aufhaltenden Dr. Beneke zu erfahren. Was nun seine philosophische Denkungsart betrifft so liegt diese so weit sie sich bis jetzt entwickelt hat, in seinen Schriften zu Tage, und ich enthalte mich um so mehr etwas darüber zu sagen als mir überhaupt das was die verschiedenen philosophischen Schulen als solche von einander unterscheidet ziemlich gleichgültig ist. Indeß scheint mir das schon immer sehr beachtenswerth, daß er sich seinen eigenen Weg gebahnt hat, so wie mir auch in seinen Schriften ein ausgezeichnetes Bestreben vorzuwalten scheint, die Gedanken, worauf es ankommt zur Anschaulichkeit zu bringen. Könnte man nun aus dieser Seite seiner Schriften einen Schluß auf sein Lehrtalent machen: so würde ich von demselben das beste hoffen, und das thue ich auch in bezug auf diesen sehr wesentlichen Punkt. Mehr aber wage ich auch nicht zu sagen, da er hier als Privatdocent zu kurze Zeit gewesen ist, als daß ich ihn in dieser Hinsicht beurtheilen könnte.

In Göttingen hat es ihm nicht gelingen wollen sich dauernd Zuhörer zu verschaffen; indessen ist dabei sehr viel auf die dortige Art und Weise des Studierens zu rechnen, und wenigstens müßte ich in seiner Persönlichkeit keinen Grund dazu aufzufinden.

Von Seiten seines sittlichen Charakters und seiner Führung ist er mir nur vorteilhaft bekannt. Das Ministerium hat ihm hier auf eine der gewöhnlichen Praxis ganz zuwiderlaufende Art das Recht Vorlesungen zu halten genommen. Die Gründe dazu sind nie meines Wissens weder ihm selbst noch der Universität angegeben worden; allgemein aber hat man sie in einem Mißfallen an seinem System gesucht, und notorisch ist wenigstens daß dies Verfahren auf keine Weise mit dem was man demagogische Umtriebe genannt hat oder überhaupt mit Theilnahme an verbotenen Verbindungen zusammenhängt. So daß auch von dieser Seite nichts im Wege steht daß ihm nicht irgendwo wieder, wie ich es ihm von Herzen wünsche, ein Wirkungskreis als Lehrer könnte eröffnet werden.

Es freut mich Ihnen bei dieser Gelegenheit die Versicherung meiner aufrichtigen Hochachtung erneuern zu können.

12/2. 27. Schleiermacher.

An Herrn Rud. Merian, Wohlgeb.

Auf die an mich ergangene Anfrage, den hiesigen Privatlehrer der Philosophie, H. Doctor Beneke betreffend, habe ich die Ehre zu erwiedern, daß ich diesen achtungswerthen Mann, den ich noch durch persönlichen Umgang näher kennen zu lernen Gelegenheit gehabt habe, zu den vorzüglichsten unserer neuern Selbstdenker zähle. Über das Eigenthümliche seiner aus seinen Schriften bekannten Philosophie erlaube ich mir hier kein Urteil, da unsere Systeme in mehreren nicht unwesentlichen Punkten von einander abweichen, und die Haltbarkeit eines Systems im Streite der Meinungen sich doch zuletzt an der allgemeinen Menschenansicht erproben muß. Aber der helle und rasche Forschungsgeist des H. Dr. Beneke kann, wie ich glaube, sehr wohltätig auf unser Zeitalter mitwirken, um die Fortschritte eines sophistisch-schwärmerischen Parteigeistes zu hemmen, der ihn von Berlin verscheucht hat. Was sein Docententalent betrifft, weiß ich nur, daß er schon in Berlin mit Beifall aufgetreten seyn soll.

Göttingen, den 11. Februar 1827. Bouterwek.

III.

Alfred Fouillée

par **René Worms**-Paris.

Comme les plus illustres sociologues contemporains, Alfred Fouillée était venu à la sociologie par la philosophie. Depuis 1864, il avait enseigné la philosophie dans différentes chaires, dont la plus élevée fut celle de l'Ecole Normale Supérieure. Il a consacré de nombreux ouvrages à des questions de philosophie proprement dite. Citons notamment ses livres sur Socrate, sur Platon, sa thèse de doctorat sur la liberté et le déterminisme. Il s'y montre désireux de concilier les deux théories opposées: ses préférences scientifiques sont pour le déterminisme; mais il croit utile, pour la morale, de maintenir quelque chose de la liberté: ce sera, non pas le libre-arbitre, mais l'idée de notre liberté; celle-ci, présente dans notre esprit, suffira pour nous donner une indépendance relative en face des impulsions étrangères. Citons encore sa Critique des systèmes de morale contemporains, ses livres sur Nietzsche, sur Kant, sur Le mouvement positiviste, sur Le mouvement idéaliste, sur Les nouvelles écoles anti-intellectualistes. Ici aussi, comme précédemment, il se montre préoccupé de faire, dans son appréciation de chaque théorie, des parts équitables à l'éloge et à la critique.

On ne s'étonnera pas de trouver la même tendance dans les écrits sociologiques sortis de sa plume. Plusieurs sont devenus classiques. Dans La science sociale contemporaine, il cherche une définition du lien social; Jean-Jacques Rousseau voyait dans la société humaine le produit d'un contrat; Herbert Spencer jugeait, au contraire, qu'elle se forme à la manière des organismes naturels; Alfred Fouillée fusionne ces deux conceptions en appelant la société un „organisme contractuel": selon lui, elle naîtrait suivant des procédés organiques, et se développerait ensuite d'après des procédés contractuels. Cette vue synthétique a réuni beaucoup de suffrages. Son auteur a abordé, dans un esprit analogue, d'autres grands problèmes sociologiques. Dans son livre

sur L'idée du droit, il a montré que le droit est généralement conçu, en Allemagne, comme dérivant de la force; en Angleterre, comme reposant sur l'utilité; en France, comme né de l'équité; et il a fait voir ce qu'il y a de légitime dans ces trois conceptions. Pareillement, dans La propriété sociale et la démocratie, il a reconnu l'utilité sociale de la propriété individuelle, mais en même temps proclamé l'origine sociale du droit des propriétaires et établi leurs dette envers la collectivité. Dans Le socialisme et la sociologie réformiste, il s'est montré fort démocrate, mais opposé à toute violence révolutionnaire. On doit encore à sa plume féconde de nombreux essais de psychologie sociale, intitulés notamment: Tempérament et caractère, Psychologie du peuple français, La France au point de vue moral, Esquisse psychologique des peuples européens.

Il souhaitait que la philosophie se rénovât par l'apport des données scientifiques. De là son livre intitulé: L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience. Et ces données, elles devaient surtout venir, dans sa pensée, des sciences sociales. Par exemple, il considérait que les concepts devaient être étudiés, moins en eux-mêmes, que dans leur action extérieure, dans leur vie à travers l'humanité. Les idées, suivant lui, sont des forces agissantes; ce sont des idées-forces. C'est en partant de là qu'il a esquissé un nouvel évolutionnisme, une nouvelle psychologie, une nouvelle morale.

Comme on le voit, son oeuvre est très étendue et très diverse. Elle est aussi fort conciliante, fort synthétique. Elle est enfin très claire, quoique vraiment savante. On comprend donc aisément qu'elle ait eu un succès considérable [1]). Alfred Fouillée était le plus lu des philosophes et des sociologues français vivants. Il était depuis longtemps membre de l'Institut de France et de nombreuses Académies étrangères; il avait été président de l'Institut International de Sociologie. Son activité intellectuelle était restée très grande, jusqu'à la veille de sa mort, survenue à 74 ans. C'est une personnalité élevée et attachante qui vient de disparaître.

[1]) A son action propre, il faut rattacher celle qu'a exercée l'oeuvre de J.-M. Guyau, le fils adoptif de Fouillée.

IV.

War Nietzsche Pragmatist?

Von

W. Eggenschwyler in Turin.

Das mußte kommen! — Dem Fleiß der philosophischen Systematiker und literarhistorischen Klassifikatoren ist es endlich gelungen, den ursprünglichsten und unabhängigsten deutschen Denker, den Zweifler unter den Zweiflern, Friedrich Nietzsche in eine Schule und Partei einzureihen, und seine persönlichsten und originellsten Gedankengänge „historisch zu erklären", von seinem Milieu, seinen Vorgängern und seiner Lektüre restlos — abzuleiten. — Mit ebensoviel Scharfsinn als geschickt geordnetem Quellenmaterial versucht in seinem kürzlich erschienenen Buch „Un Romantisme Utilitaire, étude sur le mouvement pragmatiste" einer der besten Nietzschekenner des Auslands, René Berthelot, den Nachweis, daß Nietzsche in der Hauptsache ein Vorkämpfer des in den letzten Jahren zu so hohem Ansehen gelangten — Pragmatismus gewesen sei, jener ungemein praktischen Philosophie des geringsten Kraftaufwands, die die Erkenntnis gänzlich der Opportunität, der Moral und Theologie unterordnet und die „Brauchbarkeit" einer Lehre als einziges Kriterium ihrer Wahrheit gelten läßt.

Ein verwegenerer Versuch der Klassifikation um jeden Preis, der „Ableitung" eines Genies aus seinen Vorgängern und Lehrern dürfte gewiß schwer zu finden sein. Mit Recht wendet in der „Revue" (vorm. „Revue des Revues") der bekannte Journalist Emile Faguet dem Verfasser ein, auf Nietzsche sei diese bequeme Schulmethode nicht anwendbar, weil er „mehr als Quelle als als Derivat" zu nehmen sei; — was bei ihm etwa an die deutsche Romantik oder an die englischen Utilitaristen à la Spencer und Mill anklinge, habe in Nietzsches

Händen eine zu tiefgreifende Umwandlung erfahren, als daß man es als einen Ausfluß seiner Lektüre auffassen dürfe; insbesondere sei sein „Romantismus" wohl weit mehr seinem dichterischen Temperament zu verdanken, als — wie Berthelot will — seiner romantischen Lektüre!

„Nietzsche avait subi très profondément l'influence du romantisme allemand et spécialement celle de la poésie romantique," schreibt Berthelot. „Fondant la notion de vie qu'il devait aux romantiques et celle qu'il rencontrait chez les biologistes derwiniens, Nietzsche se forma du développement de la vie une idée plus complexe; qu'il essaya de figurer dans le symbole lyrique du „surhomme", c-à-d. de l'être chez lequel s'épanouira le plus complètement la puissance de vivre, en prenant à la fois ce mot dans le sens romantique et dans le sens darwinien."

Das Unzulängliche einer solchen Ableitungsmethode springt in die Augen. Dieselbe mag als literarhistorische Schulmethode viel Gutes haben, besonders gegenüber solchen Schriftstellern, deren Originalität das mittlere Maß nicht übersteigt, und deren Lebenswerk von Anfang bis Ende eine Grundidee als „Leitmotiv" durchzieht. Wie wenig das für Nietzsche zutrifft, dürfte ohne weiteres einleuchten.

Aus demselben Grund führt die von Berthelot zur Klassifikation Nietzsches aus seinem Ideenschatz herausgegriffene Grundidee, daß das Leben wichtiger sei, als das Philosophieren, notwendig zu einer argen Einseitigkeit. Dieselbe nimmt in Nietzsches Welt- und Lebensanschauung durchaus keine wichtigere Stelle ein als hundert andere sog. „Leitmotive", die dem so herauskonstruierten Pragmatismus aufs entschiedenste widersprechen. Berthelots Behauptungen, Nietzsche sei der „Champion le plus intransigeant peut-être du paradoxe pragmatiste", man atme bei ihm von Anbeginn „die Atmosphäre, aus der später durch Kondensation der Pragmatismus entstanden sei", der „Wille zur Macht" sei eine systematische Darlegung desselben usw., werden daher noch manches Kopfschütteln veranlassen.

Berthelot stützt seine Theorie auf die weitgehende Analogie zwischen der Erkenntnistheorie Nietzsches und der Vernunftkritik, die William James seinem „Pragmatismus" voranschickt. Bei James heißt es dem Sinn nach etwa folgendermaßen: Die „Wahrheit" existiert nicht außerhalb unseres Denkens (die Zweideutigkeit des Satzes wird niemand entgehen!); wir nennen Wahrheit gewisse unserer Überzeugungen; dieselben sind aber nicht Überzeugungen reiner Vernunftwesen, sondern von fühlenden, wünschenden und wollenden Personen. Somit tragen auch diese Glaubenssätze den Stempel unserer Gefühle, Wünsche und Wollungen. — Die „Wahrheit" existiert nirgends; es existieren nur Wahrheiten, in deren Bejahung immer unbewiesene Postulate mit hineinspielen. So sehr auch diese Beobachtungen mit den Betrachtungen Nietzsches über die „Herkunft der Logik", über den „Ursprung der Erkenntnis" usw. übereinstimmen, so steht doch James im ganzen positiven Teil seiner Lehre zu dem an Nichts glaubenden Nietzsche im schroffsten Gegensatz.

Gemeinsam ist beiden der Ausgangspunkt: Eine entschiedene Ablehnung des alten Rationalismus, der im Menschen ein rein logisches Geschöpf sah und das ganze Triebleben ins Bewußte übersetzen und gewissermaßen „wissenschaftlich organisieren" und nachkonstruieren wollte.

Beide, Nietzsche und James, beginnen ihre Lehre mit der Feststellung der unentrinnbaren Gewalt der Gefühle, Wünsche, Vorurteile, Gewohnheiten, kurz der unbewußten Sphäre unserer Psyche über unser gesamtes Denken und Wollen; beide halten die menschliche Vernunft noch für zu jung und zu unerfahren, als daß sie uns in den meisten Lebenslagen ein sichererer Führer sein könnte, als der seit Jahrtausenden eingeübte Instinkt es ist. Im Gegensatz zu dem weit verbreiteten rationalistischen Vorurteil, daß die Kenntnis der objektiven Wahrheit dem Menschen in allen Fällen nützlicher sein müsse, als der Irrtum, bestehen sie beide auf der Notwendigkeit vieler Illusionen und scheuen sich nicht, den Nützlichkeitswert der Wahrheit selbst in Frage zu stellen, — wenn auch von zwei grundverschiedenen Gesichtspunkten aus. — „Wenn die Illusion dem Leben unter Umständen nützlicher ist, als die Wahrheit, weshalb halten wir denn unbedingt an der Wahrheit fest? Weshalb nicht lieber am Irrtum?" — Das Weitere wird uns zeigen, wie sehr Nietzsche und James in der Antwort von einander abweichen.

Die Übereinstimmung hört jedoch vollständig auf, sobald die beiden Denker von der bloßen Kritik der landläufigen Erkenntnislehre zum aufbauenden, positiven Teil ihrer Lehre übergehen, und zur so getadelten Irrationalität des Menschen Stellung nehmen. Gemeinsam ist ihnen lediglich der kritische, negative Teil ihrer Philosophie; denn während sich bei James die gerügte Irrationalität des Menschen alsbald in ein „Du sollst", in eine moralische Vorschrift verwandelt, — nach dem Satz: Niemand ist rein objektiv, seien wir also bewußt subjektiv! — hält Nietzsche der „intellektuellen Reinlichkeit" zuliebe durchaus am Ideal einer möglichst objektiven und unparteiischen Erkenntnis fest. — Als guter Theologe schließt James aus der Unvollkommenheit der reinen Vernunft sofort auf die — Vollkommenheit der Unreinen, das heißt der traditionellen Dogmen und Vorurteile. An Stelle der Feststellung, der Mensch sei (leider) nie ganz objektiv, läßt er durch ein gewandtes Taschenspielerstück unversehens das moralische Postulat treten: Der Mensch soll subjektiv urteilen, soll schöne Gefühle für Argumente und starke Überzeugungen für Wahrheiten halten!

Scheinbar finden wir zwar auch bei Nietzsche da und dort einen Anklang an diese Lehre (besonders da, wo er sich über die Objektivität der „wissenschaftlichen Asketen" lustig macht!), doch ist zu bemerken, daß es sich dabei niemals um eine Erkenntnistheorie, sondern stets nur um Ratschläge fürs praktische Leben handelt. Das Eigentümliche an Nietzsche ist eben gerade, daß er Lebensweisheit und Erkenntnislehre streng auseinanderhält, und uns für beide ganz getrennte und zum Teil widersprechende Rezepte gibt. Die Dichtung vom „Übermenschen", der im Unterschied zum modernen Gelehrten all seine Triebe gleichmäßig wachsen läßt, enthält durchaus kein Rezept zur Erkenntnis der Wahrheit. Obwohl in Nietzsche selbst der „Wille zur Macht" und der Erkenntnistrieb beinahe zusammenfielen, hat er mit keinem Worte angedeutet, daß sein „Übermensch" ein Philosoph, oder gar der vollkommenste Erkenntnistheoretiker sein müsse. Er wird im Gegenteil nie müde, uns den Abgrund, der die beiden Ideale trennt, vor Augen zu führen. Die Tendez James', aber, den im Menschen festgestellten Hang zur Unvernunft zu einer ethischen Vorschrift oder gar zu einem Wahrheitskriterium zu erheben, liegt ihm ebenso fern, wie die Vermengung von Wahrheit und Opportunität.

Während Nietzsche der Menschheit gerade ihrer geringen „intellektuellen Reinlichkeit" wegen ins Gewissen redet und unverrückt am Ideal einer objektiven, von unserer Auslegung und „Anmenschlichung" unabhängigen Wirklichkeit festhält, schließt der Pragmatismus: Können wir nicht rein vernünftig sein, so seien wir eben — rein unvernünftig. Wen erinnert das nicht an die Lebensweisheit gewisser Südländer, die da meinen: Wozu uns waschen? Morgen sind wir ja wieder schmutzig!

Berthelot stützt seine Lehre, Nietzsche sei der erste und entschiedenste Pragmatist gewesen, auf eine große Zahl von Zitaten aus „Jenseits von Gut und Böse", aus der „Fröhlichen Wissenschaft", aus „Zarathustra" usw., aus denen allerdings mit voller Klarheit hervorgeht, daß Nietzsche so gut wie James an keine notwendigen und schlechthin allgemeingültigen Denkgesetze glaubte, sondern auch die Sätze der Logik als geworden, als Ergebnisse der menschlichen Zuchtwahl auffaßt. Richtig ist, daß er damit die philosophische Grundlage des Pragmatismus, nämlich die Kritik des einseitigen Rationalismus (oder „Intellektualismus") schärfer und gründlicher formuliert hat, als irgend ein anderer Denker. Erwähnt seien vor allem die berühmten Aphorismen 110, 111 und 112 der „Fröhlichen Wissenschaft":

„Ursprung der Erkenntnis. — Der Intellekt hat ungeheure Zeitstrecken hindurch nichts als Irrtümer erzeugt; einige davon ergaben sich als nützlich und arterhaltend: Wer auf sie stieß oder sie vererbt bekam, kämpfte den Kampf für sich und seinen Nachwuchs mit größerem Glück. Solche irrtümliche Glaubenssätze, die immer weiter vererbt und endlich fast zum menschlichen Art- und Grundbestand wurden, sind z. B. diese: daß es dauernde Dinge gebe, daß es gleiche Dinge gebe, daß es Dinge, Stoffe, Körper gebe, daß ein Ding das sei, als was es erscheine, daß unser Wollen frei sei, daß, was für mich gut ist, auch an und für sich gut sei. Sehr spät erst traten die Leugner und Anzweifler solcher Sätze auf — sehr spät erst trat die Wahrheit auf als die unkräftigste Form der Erkenntnis. Es schien, daß man mit ihr nicht zu leben vermöge; unser Organismus war auf ihren Gegensatz eingerichtet; alle seine höheren Funktionen, die Wahrnehmungen der Sinne und jede Art von Empfindung überhaupt, arbeiteten mit jenen uralt einverleibten Grundirrtümern. Mehr noch: Jene Sätze wurden selbst innerhalb der Erkenntnis zu den

Normen, nach denen man Wahr und Unwahr bemaß — bis hinein in die entlegensten Gegenden der reinen Logik. Also: Die Kraft der Erkenntnis liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung."

(Was hier unter „Kraft" der Erkenntnis zu verstehen ist, dürfte ohne weiteres klar sein; ebenso, daß Nietzsche hier wie überall scharf zwischen dieser Kraft und dem Grade von objektiver Wahrheit unterscheidet. Im Gegensatz dazu möchte James die „Wahrheit" geradezu auf die „Kraft", d.h. auf das Alter und die Einverleibtheit einer Erkenntnis zurückführen!)

„Wo Leben und Erkenntnis in Widerspruch zu kommen schienen, heißt es weiter, da ist nie ernstlich gekämpft worden; da galt Leugnung und Zweifel als Tollheit. Jene Ausnahmedenker, wie die Eleaten, welche trotzdem die Gegensätze der natürlichen Irrtümer aufstellten und festhielten, glaubten daran, daß es möglich sei, diese Gegenteil auch zu leben: Sie erfanden den Weisen als den Menschen der Unveränderlichkeit, Unpersönlichkeit, Universalität der Anschauung, als Eins und Alles zugleich, mit einem eigenen Vermögen für jene ungekehrte Erkenntnis; sie waren des Glaubens, daß ihre Erkenntnis zugleich ein Prinzip des Lebens sei. Um dies alles aber glauben zu können, mußten sie sich über ihren eigenen Zustand täuschen: Sie mußten sich Unpersönlichkeit und Dauer ohne Wechsel andichten, das Wesen des Erkennenden verkennen, die Gewalt der Triebe im Erkennen leugnen, und überhaupt die Vernunft als völlig freie sich selbst entsprungene Aktivität fassen; sie hielten sich die Augen dafür zu, daß auch sie im Widerspruch gegen das Gültige, oder im Verlangen nach Ruhe oder Alleinbesitz oder Herrschaft zu ihren Sätzen gekommen waren. Die feinere Entwicklung der Redlichkeit und der Skepsis machte endlich diese Menschen unmöglich; auch ihr Leben und Urteilen ergab sich als abhängig von uralten Trieben und Grundirrtümern alles empfindenden Daseins."

„Endlich aber wurde nicht nur der Glaube und die Überzeugung, sondern auch die Prüfung, die Leugnung, das Mißtrauen, der Widerspruch eine Macht..... Die Erkenntnis wurde also zu einem Stück Leben selber, und als Leben zu einer immerfort wachsenden Macht, bis endlich die Erkenntnisse und jene alten Grundirrtümer aufeinanderstießen, beide als Leben, beide als Macht, beide in denselben

Menschen. Der Denker, das ist jetzt das Wesen, in dem der Trieb zur Wahrheit und jene lebenerhaltenden Grundirrtümer ihren ersten Kampf kämpfen, nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenerhaltende Macht erwiesen hat."

„Herkunft des Logischen. — Woher ist die Logik im menschlichen Kopf entstanden? Gewiß aus der Unlogik, deren Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muß. Aber unzählig viele Wesen, welche anders schlossen, als wir jetzt schließen, gingen zugrunde: Es könnte immer noch wahrer gewesen sein! — Wer z. B. das Gleiche nicht oft genug aufzufinden wußte, in betreff der Nahrung oder in betreff der ihm feindlichen Tiere, wer also zu langsam subsumierte, zu vorsichtig in der Subsumption war, hatte geringere Wahrscheinlichkeit des Fortlebens als der, welcher bei allem Ähnlichen sofort auf Gleichheit riet. Der überwiegende Hang aber, das Ähnliche als gleich zu behandeln, ein unlogischer Hang — denn es gibt an sich nichts Gleiches —, hat erst alle Grundlage der Logik geschaffen. Ebenso mußte, damit der Begriff der Substanz entstehe, der unentbehrlich für die Logik ist, ob ihm gleich im strengsten Sinne nichts Wirkliches entspricht, lange Zeit das Wechselnde an den Dingen nicht gesehen, nicht empfunden worden sein. Die nicht genau sehenden Wesen hatten einen Vorsprung vor denen, welche alles ‚im Flusse' sahen. An und für sich ist schon jeder hohe Grad von Vorsicht im Schließen, jeder skeptische ang eine große Gefahr fürs Leben. Es würden keine lebenden Wesen erhalten sein (?), wenn nicht der entgegengesetzte Hang, lieber zu bejahen, als das Urteil auszusetzen, lieber zu irren und zu dichten, als abzuwarten, lieber zuzustimmen, als zu verneinen, lieber zu urteilen als gerecht zu sein, — außerordentlich stark angezüchtet worden wäre. — Der Verlauf logischer Gedanken und Schlüsse in unserem jetzigen Gehirn entspricht einem Prozesse und Kampf von Trieben, die an sich einzeln alle sehr unlogisch und ungerecht sind. Wir erfahren gewöhnlich nur das Resultat des Kampfes: so schnell und so versteckt spielt sich jetzt dieser uralte Mechanismus in uns ab."

Über die Naturerkenntnis sodann:

„Wir operieren mit lauter Dingen, die es nicht gibt: mit Linien, Flächen, Körpern, Atomen, teilbaren Zeiten, teilbaren Räumen....., wie soll da Erklärung auch nur möglich sein, wenn wir alles erst zum Bilde machen, zu unserem Bilde! Es ist

genug, die Wissenschaft als möglichst getreue Anmenschlichung der Dinge zu betrachten, wir lernen immer genauer uns selber beschreiben. Ursache und Wirkung: eine solche Zweiheit gibt es wahrscheinlich nie. — In Wahrheit steht ein Continuum vor uns, von dem wir ein paar Stücke isolieren; sowie wir eine Bewegung immer nur als isolierte Punkte wahrnehmen, also eigentlich nicht sehen, sondern erschließen. Die Plötzlichkeit, mit der sich viele Wirkungen abheben, führt uns irre; es ist aber nur eine Plötzlichkeit für uns. Es gibt eine Unmenge von Vorgängen in dieser Sekunde der Plötzlichkeit, die uns entgehen."

Daß diese Bemerkungen im großen Ganzen mit der Vernunftkritik James' zusammenfallen, ist allerdings nicht zu verkennen. Nur fragt es sich, ob dieselbe an James' System das Wesentliche ausmacht. Wenn ja, so dürfte schwerlich ein moderner Denker zu finden sein, der nach Berthelot nicht als Pragmatist zu gelten hätte. Leider beginnt aber der charakteristische Teil dieser Lehre erst damit, daß James die also festgestellte Relativität und Subjektivität des menschlichen Erkennens zu einer ethischen Vorschrift, zu einem „Du sollst" erhebt. Nietzsche wie James anerkennen die verdächtige Herkunft und die unsicheren Grundlagen der menschlichen Vernunft bis in die obersten und unentrinnbarsten „Denkgesetze" hinein. Während aber für Nietzsche die so kritisierte Vernunft gleichwohl das einzige brauchbare Wahrheitskriterium ist, benützt James seine Vernunftkritik nach berühmtem Muster dazu, ein irrationelles Wahrheitskriterium, eine Art „praktische Vernunft" an ihre Stelle zu setzen. Das objektive Denken wird also nur heruntergemacht, um dem subjektiven, nächstliegenden, moral- und routinemäßigen Denken eine Hintertür zu öffnen.

Der Vollständigkeit halber hätte Berthelot seine Zitate unbedingt durch den kurz darauf folgenden Aphorismus 122 ergänzen sollen, wo es heißt:

„Das Leben kein Argument! — Wir haben uns eine Welt zurecht gemacht, in der wir leben können, mit der Annahme von Körpern, Linien, Flächen, Ursachen und Wirkungen, Bewegung und Ruhe, Gestalt und Inhalt: Ohne diese Glaubensartikel hielte es jetzt keiner aus, zu leben. Aber damit sind sie noch nichts Bewiesenes. Das Leben ist kein Argu-

ment; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrtum sein."

Derselbe Gedanke tritt uns außer unzähligen andern Sentenzen desselben Sinnes im Vorwort zum „Willen zur Macht" entgegen:

„Die Bedingungen, unter denen man mich versteht und dann mit Notwendigkeit versteht, ich kenne sie nur zu genau: Man muß rechtschaffen sein in geistigen Dingen bis zur Härte, um auch nur meinen Ernst, meine Leidenschaften auszuhalten. Man muß geübt sein, auf Bergen zu leben, — das erbärmliche Zeitgeschwätz von Politik und Völker-Selbstsucht unter sich zu sehen. Man muß gleichgültig geworden sein. Man muß nie fragen, ob die Wahrheit nützt, ob sie einem Verhängnis wird."

Bei näherem Zusehen reduzieren sich die Berührungspunkte zwischen Nietzsche und James auf einen einzigen, und auch dieser ist mehr äußerlicher, zufälliger Natur als Ausfluß einer inneren Verwandtschaft. Beide fordern von der Philosophie (aber nicht von der Erkenntnistheorie!), daß sie „dem Leben förderlich" sei. Bedenken wir aber, was für grundverschiedene Vorstellungskreise unsere beiden Denker mit dem an sich sehr vagen Wort „Leben" verbinden, so müssen wir bald einsehen, daß es sich hier im Grunde um eine — rein sprachliche Analogie handelt. Denn „Leben" und „Handeln" bedeuten für Nietzsche in allen Stücken so ziemlich das Gegenteil davon, was die Pragmatisten darunter verstehen. James stellt das religiöse Leben, den Gehorsam, die Unterwerfung unter eine Gottheit oder überkommene Moral am höchsten, Nietzsche den ungehemmten „Willen zur Macht", den extremen Individualismus. Für James ist „Leben" — Glauben und Gehorchen, für Nietzsche Zweifeln und — Herrschen. Kurz, in allen Stücken ein Gegensatz, der ziemlich genau dem Nietzscheschen Dualismus von Herrenmoral und Sklavenmoral, Herrenleben und Herdenleben entspricht. Um nur das wichtigste zu erwähnen: für James bedeutet „das Leben fördernd" zweifellos in erster Linie „die Moral fördernd", für Nietzsche eben gerade das Gegenteil. Indessen darf man daraus nicht etwa den Schluß ziehen, daß auch Nietzsche den Wahrheitsbegriff zugunsten seines Lebensideals habe fälschen wollen. Da für ihn der intensivste Lebensgenuß anerkanntermaßen gerade im Zweifeln, Grübeln und Vorurteile-Stürzen bestand, so ist er wenigstens über den Ver-

dacht erhoben, daß er uns ein neues Dogma, einen neuen Glauben,— mit einem Wort eine neue Scheuklappe habe anpreisen wollen.

Natürlich mußte eine so grundverschiedene Lebensauffassung auch zu zwei ganz verschiedenen Glücksrezepten führen. Wer von der Erkenntnislehre nur verlangt, daß sie ihn ruhig schlafen lasse, ihm seinen Glauben lasse und ihn nicht mit Zweifeln störe, der wird sich am besten mit der — „unbewußten Philosophie der Sprache" begnügen und in jede Lücke seiner Weltanschauung ein möglichst wohltönendes Wort („life", „action", „use", „humanism") treten lassen, während derjenige, dem Philosophie vor allem Zweifel und Kritik bedeutet, auch auf sprachlichem Gebiet ein großer Zweifler und Revolutionär sein wird. Und in der Tat ist den in unserer Sprache und Grammatik verewigten Vorurteilen („Substanz", Kausalität, Identität und Widerspruch usw.) bisher niemand so unerbittlich zu Leibe gegangen, wie gerade Nietzsche, wie die von Berthelot zitierten Stellen zur Genüge dartun. Im Gegensatz dazu könnten wir die Lehre James' geradezu eine — philosophische Umschreibung der englischen Sprache nennen, dieser erzutilitaristischen, für Priester und Geschäftsmänner gleich praktischen Sprache, die denn auch die berühmtesten Stellen aus James' und Schillers Werken so gut wie unübersetzbar macht.

Die Oberflächlichkeit dieser Philosophie tritt am deutlichsten zutage, wenn wir beachten, welche Vorliebe ihre Vertreter für möglichst vage und volltönende Abstraktionen und übereilte Verallgemeinerung an den Tag legen. Die soziale oder moralische Nützlichkeit zum Kriterium der Wahrheit zu machen, ist ja auf jeden Fall nur ausnahmsweise, nur in einzelnen Fällen, und auch da nur teilweise möglich. Jedes Raisonnement, das theoretische wie das praktische, bleibt notgedrungen immer noch zum größten Teil den Gesetzen der Logik und der Erfahrung unterworfen. Denn selbst um festzustellen, welche von zwei Theorien uns die nützlichere sei und sich mit unserem Handeln oder unseren ererbten Anschauungen am besten vertrage, bedarf es logischer Schlüsse und empirischer Daten, die ihrerseits nicht wieder pragmatischer Herkunft sein können.

Das pragmatische Wahrheitskriterium kann also nur ausnahmsweise, nur beiläufig auf unser Denken einwirken, und bleibt völlig unbrauchbar, so lange sich die Pragmatisten nicht die Mühe geben, uns zu sagen, wo und wieweit wir uns seiner zu bedienen haben. Dazu

wäre aber voraussichtlich eine lange und überaus komplizierte Kasuistik erforderlich, von der uns die Pragmatisten auch nicht das erste Wort liefern. Sie finden es bequemer, dieses auch vor ihnen in engen Grenzen zugelassene sog. Wahrheitskriterium (man denke an Kant!) in ganz unsinniger Weise zu verallgemeinern. Daraus, daß in einzelnen Fällen zu allen Zeiten unsere Gefühle, Wünsche und Vorurteile in unsere philosophischen Betrachtungen hineingespielt haben, schließen sie nicht nur, daß es nun ein für alle mal so sein müsse, sondern erheben diesen Schnitzer zur Regel, die nun überall unser Denken leiten soll! Wie wurde Nietzsche selbst den Pragmatismus beurteilen, wenn er ihm heute vor Augen käme? — Die Antwort scheint uns leicht auszurechnen: Alles was Nietzsche über und wider den „Theologen-Instinkt", die mangelnde „intellektuelle Rechtschaffenheit der Deutschen" — oder gar der Engländer geschrieben hat, ist, so übertrieben es manchem erscheinen mag, buchstäblich auf den Pragmatismus anwendbar und deckt sich zum Teil wörtlich mit den Anklagen, die Schinz seinem „Antipragmatismus" voranschickt.

„Wer Theologenblut im Leibe hat," sagt er unter anderm, „steht von vornherein zu allen Dingen schief und unehrlich"; — „Was ein Theologe als wahr empfindet, das muß falsch sein. Man hat daran beinahe ein Kriterium der Wahrheit. Es ist sein unterster Selbsterhaltungsinstinkt, der ihm verbietet, daß die Realität in irgend einem Punkte zu Ehren oder auch nur zu Worte komme. Soweit der Theologen-Einfluß reicht, ist das Werturteil auf den Kopf gestellt, sind die Begriffe wahr und falsch notwendig umgekehrt. Was dem Leben am schädlichsten ist, das heißt hier wahr, was es hebt, steigert, bejaht, rechtfertigt und triumphieren macht, das heißt falsch."

„Woher das Frohlocken, das beim Auftreten Kants durch die deutsche Gelehrtenwelt ging, die zu drei Vierteln aus Pfarrers- und Lehrerssöhnen besteht? Woher die deutsche Überzeugung, daß mit Kant eine Wendung zum Bessern beginne? Der Theologen-Instinkt im deutschen Gelehrten erriet, was nun wieder möglich war.... Ein Schleichweg zum alten Ideal stand offen, der Begriff ‚wahre Welt', der Begriff der ‚Moral als Essenz der Welt' war jetzt wieder dank einer verschmitzt-klugen Skepsis, wenn nicht beweisbar, so doch nicht mehr widerlegbar. Die Vernunft, das Recht der Vernunft reicht nicht so weit.... Man hatte aus der Realität eine scheinbare

Welt gemacht, man hatte eine vollständig erlogene Welt, die des ‚Seienden', zur Realität gemacht. Der Erfolg Kants ist bloß ein Theologenerfolg: Kant war, gleich Luther, gleich Leibniz, ein Hemmschuh mehr in der an sich nicht taktfesten deutschen Rechtschaffenheit."

„Ich nehme ein paar Skeptiker beiseite, den anständigen Typus in der Geschichte der Philosophie: Aber der Rest kennt die ersten Forderungen der intellektuellen Rechtschaffenheit nicht. Sie machen es allesamt wie die Weiblein, alle diese großen Schwärmer und Wundertiere, — sie halten die ‚schönen Gefühle' bereits für Argumente, den ‚gehobenen Busen' für einen Blasebalg der Gottheit, die Überzeugung für ein Kriterium der Wahrheit. Zuletzt hat noch Kant (und James?) in ‚deutscher' Unschuld diese Form der Korruption, diesen Mangel an intellektuellem Gewissen unter dem Begriff ‚Praktische Vernunft' zu verwissenschaftlichen gesucht; er erfand eigens eine Vernunft dafür, in welchen Fällen man sich nicht um die Vernunft zu bekümmern habe, nämlich wenn die Moral, wenn die erhabene Forderung ‚Du sollst' laut wird!"

Leider scheint Nietzsche nicht bemerkt zu haben, daß seine Erkenntnistheorie durch die häufige Anspielung auf den Lebenswert der Wahrheit ernstlich Gefahr läuft, selbst als opportunistische, pragmatistische Wahrheitsidee ausgedeutet zu werden. Wenn er den Theologen vorwirft, die Begriffe Wahr und Falsch dadurch auf den Kopf gestellt zu haben, daß sie das Lebensfeindliche „wahr" und das Lebenbejahende „falsch" nennen, so steht es damit um seine eigene „intellektuelle Rechtschaffenheit" streng genommen nicht besser, als um diejenige seiner Gegner, da ja auch er die objektive Wahrheit von dem rein zufälligen Kriterium ihrer Nützlichkeit abhängen läßt, — nur daß für ihn der Begriff „Leben" wie bekannt einen ganz andern Sinn hat, als für seine Gegner. Dieser Lapsus mag nicht wenig dazu beigetragen haben, Berthelot in seiner pragmatistischen Auslegung zu bestärken. Zum Glück verschwinden aber diese zweideutigen Anspielungen an das Lebensideal des Übermenschen gänzlich gegenüber den sehr bestimmten gegenteiligen Erklärungen Nietzsches, die eine Verwechslung der übermenschlichen Lebensweisheit mit seiner Erkenntnistheorie durchaus ausschließen. Daß er hie und da versucht war, seiner nichts respektierenden Skepsis mehr Lebenswert zuzuerkennen, als der furchtsamen Erkenntnistheorie seiner

Gegner, ist leicht begreiflich, wenn wir bedenken, wie sehr in Nietzsche selbst der bedingungslose Erkenntnistrieb mit dem als Essenz des Lebens erkannten Machttrieb zusammenfiel (und gar nicht etwa mit den an der „blonden Bestie" hervorgehobenen militärisch-barbarischen Eigenschaften!). Für Nietzsche persönlich bestand allem Anschein nach zwischen dem „Willen zur Macht" und dem Willen zur Wahrheit um jeden Preis kein erheblicher Unterschied.

Das Charakteristische an Nietzsches Philosophie liegt eben darin, daß für ihn Lebensweisheit und Erkenntnistheorie nicht zusammenfallen. Und daß er dem ein möglichst vollständiges Leben auslebenden Idealmenschen wesentlich andere Ratschläge erteilt, als die, die nach ihm zur objektiv richtigsten Erkenntnis führen. Selbst wenn er sich darin da und dort eines kleinen Widerspruchs oder einer Zweideutigkeit schuldig macht, so berechtigt uns das durchaus nicht dazu, seine sehr kategorischen Erklärungen, daß das Leben kein Argument für die Wahrheit sei, und daß sich der Philosoph nie fragen dürfe, ob die Wahrheit nütze, einfach zu ignorieren.

Seine vermeintlichen Widersprüche werden indessen niemals an die Bedeutung der großen Inkonsequenz heranreichen, die das Wesen des Pragmatismus ausmacht, und der bewirkt, daß sich der Pragmatismus praktisch selbst aufhebt. Denn da dem von ihm verfochtenen subjektiven Wahrheitskriterium in allen Fällen nur eine beiläufige, dreinpfuschende Rolle zukommen kann, so wird das pragmatistische Wahrheitsrezept in seiner allgemeinen Form praktisch zu einer bloßen Phrase, der wir mit dem besten Willen keinen deutlichen Sinn entnehmen können. Die Regel bleibt in Wirklichkeit auch für den pragmatischen Denker immer noch das objektive Wahrheitskriterium, ob er sichs nun eingestehe oder nicht. Das subjektive kommt immer erst an zweiter Stelle, nämlich, wenn der Pragmatist zum folgerichtigen Denken aus irgend einem Grunde zu träge oder zu furchtsam ist.

V.

Die Ekstasis als Erkenntnisform bei Plotin.

Von

Dr. **Elisabeth Thiel** in Breslau.

Was Plotins Lehrsystem überhaupt und seine Lehre von der Ekstasis als Erkenntnisform insbesondere betrifft, so liegen durch die Bemühungen von E. Zeller, Dr. H. Kirchner, A. Richter, H. v. Kleist, A. Drews die Tatsachen in genügender Deutlichkeit vor; es handelt sich für uns nur um die rechten Gesichtspunkte für ein geschichtliches Urteil.

Die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung haben das Größte gesehen, was in der Geschichte der Menschheit überhaupt zur Verwirklichung gelangt ist; die Entstehung der christlichen Religion, ihre Durchbildung in Kultus, Lehre, Verfassung, und in den Formen des sittlichen Lebens, und im Anschluß daran ihre Verbreitung rings in den Ländern der Kulturwelt.

Es ist daneben in demselben Zeitraum noch anderes Großes geschaffen worden: die Ausbildung der römischen Monarchie und des Systems der Verwaltung, die klassische römische Literatur, das gewaltige System des römischen Rechts, alles Dinge, von denen die Menschheit noch heute zehrt, wenn auch keines derselben mit der religiösen Bewegung des Zeitalters an Bedeutsamkeit auch nur von ferne verglichen werden kann. Jedenfalls, die Neigung, in jenen Jahrhunderten ein Zeitalter des Verfalls zu erblicken, ist verkehrt. Kein Abschnitt der Geschichte der Menschheit hat ein stärkeres schöpferisches Vermögen bewiesen. So hoch man auch den Wert der Blütezeit athenischer und überhaupt hellenischer Kultur anschlagen mag, das Zeitalter christlich hellenistischer Kultur steht dagegen nicht zurück, und wie man gelernt hat, das Griechisch der hellenistischen Epoche als rechtmäßige Fortbildung der Sprache

des Plato und Demosthenes von selbständigem Werte anzusehen, so sollte man auch die Philosophie Plotins im Verhältnis zu der Platos nicht als eine Verfallserscheinung, sondern als eine tiefsinnige Fortbildung von schöpferischer Bedeutung und von bleibendem Werte anzuerkennen sich entschließen.

Die rechte Würdigung Plotins wird denen besonders schwer, die in der Wissenschaft ausschließlich die Befriedigung des Erkenntnistriebes zum Maßstabe des Wertes machen und daneben alles andere als gleichgültig oder gar als bedenklich betrachten. Aber die Wissenschaft übt im Leben des menschlichen Geschlechtes und in dem des einzelnen Menschen viele Wirkungen von höchstem idealen Werte noch außer denen, die dem reinen Intellekt angehören! Wirkungen auf das staatliche Leben, auf die gesellschaftlichen Verbindungen der Menschen überhaupt, auf das Sinken oder Steigen der Sittlichkeit, auf Religion und Kirche, auf Industrie und Technik. Wer wissenschaftliche Erscheinungen richtig beurteilen will, darf gegen diese Wirkungen der Wissenschaft nicht blind sein oder sich gegen sie ablehnend verhalten.

Man wird sagen dürfen, daß in der Philosophie der Hellenen bis auf die Zeiten des Plato und des Aristoteles das Interesse an der reinen Erkenntnis wenn auch nicht das einzige, so doch das weit überwiegende gewesen ist. Als dieses Interesse bei den großen Denkern aus der Schule des Sokrates seine Befriedigung so weit gefunden hatte, wie es das Zeitalter und seine Kultur zuließ, da machten sich in der Wissenschaft selber andere Bestrebungen und Gesichtspunkte mit größtem Nachdruck geltend und gewannen in dem neuen Geschlecht mit seinen neuen Lagen und Bedürfnissen die Oberhand. Die Wissenschaft sollte nunmehr dazu dienen, den Menschen inneren Frieden und Seelenruhe zu verschaffen, sie für die rechte Behandlung der praktischen Lebensaufgaben tauglich zu machen und sie über das gemeine Getriebe zu einem höheren geistigen Dasein zu erheben. Dieser Zug zur Weltweisheit war allen Schulen und Richtungen der Philosophie in dem Zeitalter nach Aristoteles und Alexander dem Großen gemeinsam, nicht ohne den Einfluß des durch Alexander und seine Nachfolger aufgeschlossenen Orients, zu dem fortan das Hellenentum in nahe Beziehung trat, das Eigene mitteilend, das Fremde entgegennehmend und es mit dem Eigenen verschmelzend. Stoiker und Epikureer, Skeptiker und Mystiker, Dogmatiker und

Eklektiker, — so weit sie sonst auseinander gingen, darin waren sie einig, daß ihnen der Friede der Seele höher stand als das rein intellektuelle Streben nach wissenschaftlicher Befriedigung des Erkenntnistriebes.

Eben aus dieser Sehnsucht ist dann der große Zug der Zeit zu einer den Geist befriedigenden Religion entsprungen und von Jahrhundert zu Jahrhundert stärker geworden, ohne den das Christentum nimmermehr so übermächtig sich seinen Platz zu gewinnen vermocht hätte. Aber allerdings, aus eben dieser zur Religion hintreibenden Stimmung und Bedürftigkeit entsprangen für die jungen Keime der Religion Christi andererseits zugleich die größten Gefahren. Es ist wohl selbstverständlich, daß eine mißverstandene Pietät an die alten überlieferten Religionsformen, an die Kulte und Vorstellungen des polytheistischen Heidentums, an seine Göttergestalten und seine Mythen sich anklammerte und sich gegen die Religion der Anbetung im Geist und in der Wahrheit so gut es ging wehrte, indem man den Göttern und Göttermythen, den Kultusgebräuchen und ethischen Lehren soviel Vergeistigung zu leihen suchte, wie man mit dem größten Aufwand von Geist irgend zu leisten vermochte.

Damit ist Plotins, des großen Führers und Schöpfers der neuplatonischen Bewegung, geschichtliche Stellung dem äußeren Umrisse nach gekennzeichnet. Von da aus müssen wir auch zu verstehen und zu würdigen suchen, was Plotin in der Form der Ekstasis als Erkenntnismittel und Erkenntnisinhalt schildert und selbst erlebt hat.

Plotin ist auch in diesem Punkte nicht der Urheber und Erstling gewesen; aber er hat der Lehre weittragende Wirkungen verschafft auch für das Christentum. Man muß sich immer vergegenwärtigen, daß die großen Vertreter der beginnenden christlichen Wissenschaft und die der neuplatonischen Philosophie demselben Zeitalter angehörten, und daß ihnen bei aller Verschiedenheit der Gesichtspunkte und Bestrebungen doch auch vieles gemeinsam ist, teils weil sie aus denselben Quellen schöpfen, teils weil die Sehnsucht und das Streben nach jenseitiger Vollendung in beiden Richtungen mächtig ist. Auch von diesen heidnischen Philosophen, die die Herrlichkeit Christi und seiner Kirche nicht kannten oder ausdrücklich verschmähten, gilt des Dichters Wort: sie lernten das Überirdische schätzen, sie sehnten sich nach Offenbarung. Auf Plotin hat sicher auch Philo der Jude Einfluß geübt, der die Übereinstimmung hellenischer

Weisheit mit alttestamentlicher Offenbarung nachzuweisen bemüht war. Philo hatte platonische, aber auch stoische Lehren in seiner Weise verwandt. Was die Stoiker als Apathie priesen, das ward bei ihm zur Abwendung von allem Sinnlichen, um des Friedens in Gott teilhaftig zu werden. Wo er von dem kontemplativen Leben oder von der Freiheit des Gerechten und Gottseligen handelt, da klingt Plato und Aristoteles an. Ihm genügte es nicht, die göttlichen Kräfte zu erkennen, mit denen Gott die ganze Welt durchdringt; er will vielmehr Gott selbst in seinem reinen Wesen ergreifen, und das kann nur in einfacher Anschauung gelingen; dahin führt nicht der mühsame Weg des reflektierenden Denkens. Vor Augen stehen ihm die von Gott begeisterten alttestamentlichen Propheten; andererseits preist er die reine Kontemplation, die bei den Hellenen Theoria heißt, die Erhebung des Geistes aus der Welt der sinnlichen Dinge in seine wahre Heimat, in das Reich der Ideen. Das Ergreifen des göttlichen Wesens in seiner Einheit und Vollkommenheit durch die Gott verwandte Vernunft, das ergibt bei Philo das Bild des Zustandes, den er als Ekstase schildert. Da geht der Geist hinaus über alle sinnlichen Gestalten, über alles Sein, das nicht Gott selber ist, wenn es auch aus Gott stammt, auch über die Ideen und über ihre Zusammenfassung in dem einen Logos. Da wo der Geist das reine Licht der Gottheit ohne jede Trübung schauen und Gott selbst in sich tragen darf, da findet er seine Seligkeit; da kann er befriedigt ruhen; da wird der Mensch gleichsam selbst zum Logos, zum Sohne Gottes. Gott selbst erleuchtet ihn, bewegt ihn wie der Künstler das musikalische Instrument. Wie Gott sich den Propheten kundgetan hat, so teilt er sich dem Weisen und Gerechten mit. Es ist ein Zustand prophetischer Inspiration, die menschliche Vernunft versinkt, um Gottes Vernunft allein wirken zu lassen; in weissagenden Träumen, in hohem Wahnsinn, im Außersichgeraten des Geistes findet die Erleuchtung statt. Wenigen wird solche Erleuchtung zuteil; nur auserlesene Rüstzeuge sind ihrer fähig; der Masse der Menschen bleibt diese höchste Form der unmittelbaren Anschauung des Göttlichen versagt.

Dieser Gedankengang, wie er uns bei Philo, dem Juden, entgegentritt, lehrt uns auch die entsprechenden Wendungen des Gedankens bei Plotin, dem Heiden, besser würdigen. Es ist ein gemeinsamer Zug darin, der über den Unterschied der Zeiten und der per-

sönlichen Stellung hinausreicht, ein Zug von allgemein religiöser Art und zugleich von tiefer wissenschaftlicher Bedeutung, ein Nachhall großer philosophischer Erkenntnisse aus der Blütezeit der hellenischen Philosophie, und zugleich voll innerer Beziehung auf die Wahrheit, die da kommen sollte, die Welt zu durchleuchten. Die christliche Erkenntnis von dem Verhältnis der von Gott erleuchteten Menschenseele zu Christus, dem Sohne Gottes, der sich in den Tiefen des menschlichen Gemütes eine Stätte seiner Offenbarung zubereitet, klingt bei dem Heiden wie bei dem Juden von ferne an.

Plotin ist im Kern und Grund seiner Lehre Platoniker. Er hat viele Denker gewissenhaft studiert, vor allem Aristoteles, und ist mit den Gedanken der Neupythagoreer, insbesondere des Numenius, genau vertraut gewesen: aber das Platonische ist seines Geistes eigentliche Heimat. Wo er von Plato sich entfernt, da ist es die religiöse Stimmung seines Geistes, die ihn auf eigene Wege leitet. Aber auch darin bedeutet die Abweichung nicht Entstellung oder Verfälschung, sondern rechtmäßige Fortbildung im eigenen Geist und Sinne des Platonismus. Schon in Plotins Lehre vom Absoluten sollte man das echt religiöse Motiv seines Denkens erkennen. Seine liebende Seele schwingt sich über alle Bestimmungen begrifflicher Art, mit denen man Gottes Wesen zu erfassen trachten möchte, weit hinaus. Kein Prädikat genügt, um das zu bezeichnen, was des Herzens Sehnsucht befriedigt. Darum wird geradezu der Verzicht auf das unterscheidende Denken gefordert, um Gott zu ergreifen. Solange wir denken, sind wir gezwungen, an bestimmten Punkten Halt zu machen, uns um Substanz, Qualität, Grund, Existenz zu bekümmern. Aber Gott ist uns ja nicht ein Fremdes, dessen wir uns in einer dieser Formen zu bemächtigen suchen müßten. Das Wesen, das die Freiheit selbst ist, kann auch mit dem Begriff der Freiheit nicht erschöpft werden; keine Trennung, kein Unterschied reicht an dieses Wesen heran. Darauf beruht es, daß die letzte und höchste Abstraktion die Art ist, in der wir uns des Absoluten bemächtigen. Gewiß kann man es als das Unendliche, als das Eine, als das Gute bestimmen, dann aber muß man sogleich auch hinzufügen, daß keine dieser Bestimmungen das Absolute erschöpft, und somit müssen wir jede begriffliche Bestimmung, indem wir sie setzen, auch zugleich wieder aufheben. Das Absolute ist dem begrifflichen Denken gegenüber das Jenseits schlechthin, jeder positiven Bestimmung gegenüber

das Negative schlechthin, aber es ist das als die aufgehobene Negation: jenseits des Seins, jenseits des Wirkens, jenseits der Vernunft und des Gedankens ist es, weil es zugleich alles das ist und über alles das hinausliegt, auch über Einheit und Schönheit, über Denken und Leben, während es das Wirklichste und Bestimmteste ist. So müssen wir es beim Schweigen bewenden lassen, wo wir von ihm reden wollen. Aber Plotin ist sich wohl bewußt, daß dieses Schweigen die letzte Fülle aller irgend ausdrückbaren Begriffe bedeutet, daß in dieser Abstraktion nicht etwa das Nichts als Objekt übrig bleibt, sondern das All, der eine Grund, die eine Kraft, die in allem Leben und Weben sich erhaltende eine Tätigkeit.

Wir haben hier nicht das System des Plotin überhaupt nachzuzeichnen, auch nicht in seinen äußersten Umrissen; aber eines ist für unsere Betrachtung von entscheidender Wichtigkeit: die Stellung der Menschenseele im Zusammenhange des Universums. Des Menschen Seele stammt aus der überirdischen Welt und gehört doch durch ihre Verbindung mit dem Leibe der sinnlichen Welt an. Danach bestimmt sich des Menschen Aufgabe und Beruf. In uns lebt eine Seele, die im Übersinnlichen daheim ist, und diese eigentlich sind wir selbst; durch sie bleiben wir in Verbindung mit der göttlichen Vernunft, die alles Geschaffene durchdringt; durch sie werden wir der unmittelbaren Anschauung des absoluten Wesens teilhaftig. Andererseits lebt in uns ein zweites seelisches Prinzip, das sich der Verflechtung mit dem Leibe und dadurch mit der Welt der sinnlichen Erscheinungen nicht zu entziehen vermag. Mit jenem übersinnlichen Teil unseres Wesens erfassen wir das Reich der Ideen als der göttlichen Gedanken, die die Welt gestalten, in seiner Einheit, mit dieser auf das Sinnliche gerichteten Seele bleiben wir auf ein diskursives, reflektierendes Denken angewiesen, wo wir in bestimmte Begriffe unterscheiden und trennen und von der sinnlichen Wahrnehmung aufsteigend Gedächtnisbilder in uns erzeugen und von sinnlicher Einbildung zu den reinen Gedanken gelangen. Wo wird nun der Mensch sein eigentliches Ziel und seine Aufgabe zu suchen haben? Doch offenbar in der Verwirklichung dessen, was sein eigentliches Wesen ist, also in seiner über alles Sinnliche hinausragenden Vernunftanlage, in der er mit dem Göttlichen verwandt ist. Und so finden wir denn auch hier bei Plotin einen platonischen Gedanken in seinem eigenen Sinne konsequent fortgesetzt.

Seine Glückseligkeit, die volle Erfüllung seiner Bestimmung hat der Mensch nur in der Abwendung von dem Sinnlichen, dem Niedrigen, in das ihn sein leibliches Dasein immer wieder hinabzieht. Der Mensch lebt seiner Bestimmung gemäß, wo er sich vom Leibe und von der Sinnlichkeit reinigt, um die Anlage zur göttlichen Natur, die er in sich trägt, zu verwirklichen. Aber das Sinnliche übt dabei zugleich die positive Wirkung, daß es den Geist zu eben dieser Abwendung und Reinigung erweckt. Diese sündige Welt ist ja von der Idee nicht verlassen; als entferntes Abbild der reinen Herrlichkeit und Schönheit der Idee erinnert sie an die übersinnliche Welt und erweckt die begeisterte Liebe, den Eros, als die Sehnsucht nach allem Guten, Schönen und Göttlichen, mit dem die Seele sich im Schauen zu vereinigen begeht. Da erhebt sich dann die Seele über die Wahrnehmung, die ein dunkles Denken ist, und löst sich vom Sinnlichen ab, das unwirklich bleibt, ein äußeres Abbild dessen, was wirklich ist, ein bloßes Spielzeug. Das Leibliche und die Sinnenempfindung fällt ab wie ein bloß äußerliches, befleckendes Anhängsel des wahren Wesens. Die Seele dringt weiter hinaus über das reflektierende Denken, das vermittelt und auf die Einzelheiten der Erscheinung gerichtet ist; sie sucht das wahre Wissen, das kein Wissen durch Beweise und vermittelte Denkbewegungen ist. Im reflektierenden Denken erreichen wir nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit; erst im obersten Vernunftvermögen ist die Stätte reiner Erkenntnis; da ergreift der Geist das Notwendige. Der Geist versteht nur den Geist. Es gilt ein unmittelbares Ergreifen der höchsten Wahrheit. Indem der denkende Geist sich selbst anschaut, schaut er das ewige unwandelbare Wesen des Geistes an und ergreift das reine absolute Seiende, das über alles Sinnliche und über alle Bestimmtheit hinaus ist. In solcher intellektuellen Anschauung wird der menschliche Geist mit dem göttlichen eins, ohne daß in dieser Vereinigung das persönliche Leben und Bewußtsein verschwände. Den Gipfel dieses Schauens nun bezeichnet die Ekstasis. Hier schwindet die Bestimmtheit des Begriffs und die Klarheit der Unterscheidung in dem reinen Lichte, in dem der denkende Geist die Bewegung und Trennung vom Denkenden und Gedachten verliert. Zu diesem Zustande der Befreiung bereitet sich die Seele vor durch Stillesein und Harren; die Seele muß einsam werden und sich von allem Fremden lösen, in sich selbst gekehrt, jedem äußeren Bilde, jedem gegen-

ständlichen Gedanken abgewandt. Die Eigenheit wird dann vernichtet, die Seele ist ein reines Gefäß für die Aufnahme des Göttlichen geworden, vereinfacht, in Selbstvergessenheit, in reiner Liebe wie in einem göttlichen Wahnsinn befangen, vom Licht des Geistes erfüllt, selbst reines Licht geworden. In solchem Anschauen vollzieht sich das Einswerden mit Gott. Da ist alle Disharmonie gelöst, die Seele zu reinem seligem Genießen gelangt. Es ist kein dauernder Zustand; die Seele wird in diesem leiblichen Dasein seiner nur für Momente teilhaftig, die sich in der Zeit wiederholen können. Nach dem Bericht des Porphyrius ist Plotin in den 6 Jahren, die Porphyrius im Umgange mit ihm verlebt hat, viermal in diesem Zustand der Ekstasis zur Einigung mit Gott gelangt.

Man muß dem Gedankengange Plotins mindestens dies zugestehen, daß er in sich konsequent ist. Von vornherein ist bei Plotin das Schauen als der höchste Zweck bestimmt. Diese gesamte materielle Welt ist dazu gestaltet, damit das schaffende Prinzip sich an diesem Schauspiel erfreue. Alles praktische Verhalten entspringt aus dem Schauen und ist nur eine Abschwächung desselben und um des Schauens willen. Das platonische Prinzip ist auch darin gewahrt; im Dienste religiöser Stimmung hat es seine weitere Ausbildung erfahren. So hat es in der ihm von Plotin erteilten Form mächtig auf die Nachwelt eingewirkt. Bei dem großen Augustinus, dem Heiligen, dem Vater der abendländischen Kirche, treten die Einflüsse Plotins deutlich hervor, und so fortan in der gesamten Christenheit bei den Gemütern von tieferer Sehnsucht und innigerer Frömmigkeit. Gerade die Lehre von der Einigung mit Gott in der Ekstase hat bei den Mystikern in der Christenheit zu allen Zeiten einen kräftigen Nachhall gefunden. Die Lehren von der Reinigung und der Abgeschiedenheit, von der geistlichen Armut und Empfänglichkeit, von der Geburt Gottes in der Seele, wie sie den Mystikern zu allen Zeiten geläufig waren, zeigen überall die nächste Verwandtschaft mit der plotinischen Lehre von der Ekstasis.

VI.

Die Sprachphilosophie Lockes.

Von

Dr. **Karl Fahrion.**

Wer in den Gedankengang des Lockeschen Hauptwerkes einzudringen versucht, kommt immer wieder auf das dritte Buch zurück, über das er am Anfang weggelesen hat, weil es nach der Überschrift vom eigentlichen Thema abzuliegen scheint. Aus diesem Grund wird auch das „vielleicht wichtigste und geistvollste" unter den vier Büchern in den meisten Darstellungen der Lockeschen Lehre als Digression übergangen, was Edmund Pfleiderer schon vor längerer Zeit beklagt hat[1]). Auch seither ist darin keine Wandlung eingetreten. Im folgenden soll deshalb untersucht werden, welche besondere Bedeutung dem dritten Buch im ganzen der Lockeschen Lehre zukommt. Es wird gezeigt, daß Lockes Sprachphilosophie vor allem der Klarstellung des Substanzbegriffs dienen soll, daß die Sprachphilosophie selbst vom Lockeschen Substanzbegriff beeinflußt ist, daß das dritte Buch im besonderen die psychologische Entstehung des doppelten Substanzbegriffs erklären will und insofern den Höhepunkt der Lockeschen Denkens darstellt, endlich, daß aus diesem Grund die weitere Entwicklung der englischen Philosophie an das dritte Buch Lockes angeknüpft hat.

Locke selbst spricht davon, daß er nicht von Anfang an auf die Bedeutung der Wörter achten zu müssen geglaubt habe, sondern erst nachdem er über den Ursprung und die Zusammensetzung der Ideen hinausgekommen sei und den Umfang und die Sicherheit unseres

---

[1]) Edmund Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in Dav. Humes Philosophie. Berlin 1874. S. 12 u. 50.

Wissens zu prüfen begonnen habe [2]). Locke empfand also, daß zwischen dem, was er im 2. Buch abhandelte und dem, was er im 4. Buch untersuchte, eine Lücke sei, daß das 2. Buch nach einer Seite hin einer Ergänzung bedürfe. Dieser nicht ganz geklärte Begriff kann kein anderer sein, als der Substanzbegriff, in dem bei Locke die Hauptfrage der neueren Philosophie, die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein, zum Ausdruck kommt.

Sie macht dem Philosophen die größten Schwierigkeiten; denn sein Standpunkt ist durch gegensätzliche Motive bestimmt. Auf der einen Seite kann er ein von der Vorstellung verschiedenes Sein nicht entbehren. Seine Problemstellung geht von dem naiven Glauben an die Außenwelt aus. Er spricht überall von Objekten, die auf die Sinne einwirken; ja er läßt die Ideen von den Körpern durch einen Stoß hervorgebracht werden (II. 8, 11). Seine Unterscheidung einfacher und zusammengesetzter Ideen, primärer und sekundärer Qualitäten ist nicht möglich ohne die Annahme einer von den Ideen verschiedenen Wirklichkeit. Auf der andern Seite aber sind Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung für ihn die einzigen Quellen unsrer Ideen. Durch sie werden uns aber nur die einfachen Ideen geliefert, welche die sinnlichen Eigenschaften der Dinge, wie Ausdehnung, Gestalt und Farbe zum Inhalte haben. Unsere Ideen sind wohl zu unterscheiden von der Natur der existierenden Gegenstände; von diesen können wir, da unser Geist keinen andern unmittelbaren Gegenstand hat als unsre Ideen, überhaupt nichts aussagen. Die einfachen Ideen bilden die Grenzen unsres Denkens, über die der Geist nicht um ein Jota hinauskommen kann; von der Idee der Substanz des Körpers sind wir gerade soweit entfernt, als wenn wir überhaupt von ihm nichts wüßten. (II. 23, 29 u. 16).

Locke setzt also auf der einen Seite ein von der Idee verschiedenes Sein voraus, auf der andern lehrt er, daß es von unsern Ideen nicht erfaßt wird. Daher ist seine Lehre von der Substanz zwiespältig und ist es immer geblieben. Er faßt den Begriff zuerst in der alten Weise; es ist das den wahrgenommenen Erscheinungen zugrundeliegende wahre und bleibende Sein, der Träger der sinnlichen Eigenschaften. Von der Substanz in diesem Sinn haben wir gar keine

---

[2]) John Locke, Über den menschlichen Verstand, übers. von Schultze (Reclam). Buch III, Kap. 9, § 21.

Erkenntnis; wer sein Denken prüft, findet, daß er keine andere Idee von ihr hat als nur die Voraussetzung von er weiß nicht welcher Stütze solcher Eigenschaften, die einfache Ideen in uns hervorzubringen vermögen, und die man gewöhnlich Accidentien nennt. (II. 23, 2).

Neben diesen alten Begriff stellt Locke einen neuen. Für den Philosophen sind nach seiner Meinung die Substanzen nur eine Sammlung solcher einfachen Ideen, die als Repräsentanten von bestimmten einzelnen aus ihnen bestehenden Dingen gelten. (II. 12, 6). Der erste Begriff bezieht sich, wie Locke sagt, auf die Substanz im allgemeinen, der andere betrifft die einzelnen Substanzen, also die Dinge. Es ist nun aber nicht so, daß Locke, wie später Berkeley, den alten Substanzbegriff aufheben und den Dingbegriff allein übrig behalten würde, sondern die zwei Bestimmungen sind nach seiner Meinung beide notwendig und nicht von einander zu trennen. Auch die Substanz im zweiten Sinn, als Summe einfacher Ideen, ist kein genauer Begriff. Die Eigenschaften und Kräfte der Substanzen sind so mannigfaltig, daß keines Menschen Idee sie alle enthält. (II. 31, 8). Locke gibt also den metaphysischen Begriff der Substanz nicht auf; deshalb hat sein Begriff, seinem doppelten Ausgangspunkt entsprechend, einen doppelten Inhalt. Die Substanzideen haben in unsrem Geist eine doppelte Beziehung: 1. Zuweilen beziehen sie sich auf ein vorausgesetztes wirkliches Wesen jeder Art von Dingen. 2. Zuweilen sollen sie nur Abbildungen und Darstellungen existierender Dinge im Bewußtsein mit Hilfe von Ideen der in ihnen zu entdeckenden Eigenschaften sein. So wie so sind diese Kopien jener Originale und Urbilder unvollkommen und ungenau. (II. 31, 6). Unsre komplexen Ideen von Substanzen enthalten neben allen den einfachen Ideen, woraus sie bestehen, immer noch die verworrene Idee von etwas, dem jene angehören und worin sie den Grund ihrer Existenz finden. Es ist immer noch die Voraussetzung dabei, daß die Substanz etwas außer der Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Bewegung, dem Denken oder andern wahrnehmbaren Ideen sei, obgleich wir nicht wissen, was das ist. (II. 23, 3).

Es ist zu verstehen, daß Locke das Bedürfnis empfand, diesen so merkwürdig verwickelten und verworrenen Begriff aufzuklären [3]).

[3]) A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. 1876. I. S. 52: Der Begriff der Substanz bereitet der Lockeschen Theorie augenscheinlich die

Daß er zu diesem Zweck auch auf die Bedeutung der Wörter zurückging, mag äußerlich darin begründet sein, daß der Philosoph in seiner Jugend die mittelalterliche Philosophie und namentlich die Lehre des Occam von den Universalia studiert hatte. Innerlich begründet ist sein Unternehmen in dem Umstand, daß der Substanzbegriff Lockes, wenigstens nach einer Seite hin, inhaltslos, also nichts weiter als ein Wort ist; wenn außerdem beide Substanzbegriffe ungenau sind und das Wesen der Substanz nicht wiedergeben, so lag der Schluß nahe, ihre Bedeutung beruhe auf dem Zweck der sprachlichen Mitteilung. Der Philosoph jedenfalls betrachtet sein Zurückgreifen auf die Bedeutung der Wörter wie eine neue, wichtige Entdeckung. Die Erzählung im 3. Buch (Kap. 9, § 16) steht in Parallele zu der aus der Einleitung bekannten. Wie ein Streit unter Bekannten ihn auf den schöpferischen Gedanken geführt hat, vor der Entscheidung über die Probleme müsse man prüfen, wie weit unsere eigenen Fähigkeiten gehen, so geht ihm bei einem zweiten Streit die Erkenntnis auf, vor jeder genaueren Untersuchung müsse man zuerst die Bedeutung der Wörter prüfen.

Die Ausführung seiner Absicht enthält das 3. Buch. Für unsern Zweck genügt es, einen kurzen Überblick über ihren allgemeinen Teil, also über die drei ersten Kapitel, zu geben. Manches ist dabei ausgelassen oder umgestellt, da Lockes Darstellung wegen ihrer ewigen Wiederholungen wenig übersichtlich ist; auch so tritt die eigentliche Meinung Lockes erst allmählich deutlich hervor.

Im 1. Kapitel ist die Rede von der Sprache im allgemeinen, von der Fähigkeit des Menschen, artikulierte Laute hervorzubringen, diese zu Zeichen seiner Ideen zu machen und allgemeine Zeichen zu bilden. Bald geht Locke über zur Einteilung des Stoffs; er will zeigen, erstens, worauf im Sprachgebrauch Namen unmittelbar Anwendung finden und zweitens, worin das Wesen der Gattungen und Arten bestehe; denn die meisten Namen sind nach seiner Meinung allgemein und drücken Arten und Klassen von Dingen aus. Weiter soll gezeigt werden, worin die natürlichen Vorzüge und Mängel der Sprache bestehen, wie der Mißbrauch der Wörter entstehe und wie ihm gesteuert werden könne.

---

größten Schwierigkeiten, daher die beständig wiederkehrende Bemühung, diesen Begriff aufzuklären.

Die erste Frage wird rasch in dem zweiten, kurzen Kapitel abgehandelt. Die Wörter sind für die Mitteilung unsrer Gedanken notwendige sinnliche Zeichen. Sie sind zunächst nur die Zeichen der Ideen dessen, der sie gebraucht; sie drücken weder die Idee eines andern noch die Eigenschaft eines Dings aus. Tatsächlich aber haben sie oft eine verborgene Beziehung auf die Ideen anderer. Sie setzen voraus, daß unsre Wörter auch den Ideen anderer entsprechen und ebenso werden sie auch auf die wirklichen Dinge bezogen, da die Menschen nicht in den Verdacht kommen wollen, von bloßen Einbildungen zu reden.

Im 3. Kapitel wendet sich Locke der zweiten Frage zu, wie es sich mit den Namen der Gattungen und Arten verhalte. Die meisten Wörter, führt er aus, sind allgemein; denn es ist unmöglich und unnötig, für jedes einzelne Ding einen Namen zu haben. Wörter werden dadurch allgemein, daß sie zu Zeichen allgemeiner Ideen gemacht werden, Ideen dadurch, daß sie von den örtlichen und zeitlichen Umständen und irgend welchen anderen Ideen getrennt werden, die ihnen die Bestimmtheit dieser oder jener einzelnen Existenz geben. Man läßt von den Ideen der einzelnen Individuen das aus, was jeder von ihnen eigentümlich ist und behält nur das allen Gemeinsame zurück. Auf diesem Weg der Abstraktion erhalten die Ideen die Fähigkeit, mehrere Individuen als eins darzustellen. Die allgemeinen Wörter bezeichnen nicht bloß ein einzelnes Ding, auch nicht eine Mehrheit, sondern eine Art von Dingen. Sie sind Erfindungen und Schöpfungen des Verstands und deshalb besteht das Wesen der Arten eben in der abstrakten Idee.

Freilich ist zuzugeben, daß die Natur bei der Hervorbringung der Dinge eine Anzahl derselben ähnlich gestaltet, wie wir es besonders deutlich sehen an den Tiergeschlechtern und an allen sich durch Samen fortpflanzenden Wesen. Aber das reale Wesen dieser Gattungen, d. h. die Ursache der Gleichförmigkeit, kennen wir nicht. Wir wissen nichts von einer gewissen Anzahl von Formen und Schablonen, worin alle existierenden Naturdinge gegossen wären, und woran sie gleichmäßig teil hätten. Mit der Vernunft läßt sich über das reale Wesen der Gattungen und Arten nichts ausmachen. Ein Beweis dafür ist die Tatsache, daß schon oft bei der Geburt eines Kindes ein Streit entstand, ob es ein Mensch sei oder nicht. Das ist nur deshalb möglich, weil wir das reale Wesen des Menschen nicht

kennen und weil unsre Idee „Mensch" nur eine unsichere und wandelbare Sammlung einfacher Ideen ist, die der Verstand zusammengefügt hat. Wir bilden solche Sammlungen einfacher Ideen zum Zweck der leichteren Mitteilung des Wissens und legen ihnen einheitliche Namen bei, um so die Dinge gleichsam bündelweise betrachten und besprechen zu können.

Es sind demnach zwei Bedeutungen von Wesen auseinanderzuhalten, das nominale und das reale. Das reale ist die wirkliche, innre, wenn auch unbekannte Beschaffenheit der Dinge, das, wodurch sie sind, was sie sind. Unsre allgemeinen Ideen beziehen sich nun gewöhnlich auch auf ein solches reales Wesen, aber mit Unrecht, da uns dieses unbekannt ist und wir nach ihm niemals die Dinge in Gattungen und Arten einteilen könnten. Wir können die Dinge nur nach den vom Verstand gebildeten abstrakten Ideen sortieren. Das Wesen der Gattungen und Arten liegt also in der abstrakten Idee; sie stellen nur das nominale Wesen dar, d. h. die Summe der wahrnehmbaren Eigenschaften, nach denen wir die Dinge benennen.

Auf diese drei ersten Kapitel des dritten Buchs folgen noch andere, in denen Locke zuerst seine allgemeine Sprachphilosophie auf die einzelnen Arten von Ideen anwendet und dann allgemeinere Bemerkungen über die Unvollkommenheit der Wörter und ihren Mißbrauch macht. Er stellt darin seine Auffassung der Wörter immer wieder von einer neuen Seite dar, in der Hauptsache aber gibt er eine praktische Anwendung und eine Wiederholung seiner Sprachphilosophie.

Es ist nicht schwer zu sehen, daß diese hauptsächlich oder fast allein auf den Substanzbegriff berechnet ist. Denn nicht nur ist der Abschnitt über die Substanznamen (Kap. 6) der umfangreichste, die Unterscheidung von Nominal- und Realwesen, in der die allgemeinen Ausführungen Lockes gipfeln, findet gar keine Anwendung auf die andern Wortarten. Bei den Namen der einfachen Ideen fällt, wie Locke im 4. Kapitel ausführt, Real- und Nominalwesen zusammen; sie sind vollständig dem Dasein der Dinge entnommen und ganz und gar nicht willkürlich. Ihnen entspricht also wirklich eine reale Existenz. Die Namen der gemischten Modi und Relationen aber sind willkürlich und ohne Rücksicht auf ein reales Dasein vom Geist geschaffen. Bei ihnen handelt es sich also gar nicht um ein reales

Wesen; denn ihre Realität besteht allein und ganz in der Idee. Nur nebenbei soll erwähnt werden, daß auch die Art, wie die Namen der einfachen und gemischten Modi entstehen, nicht zu der im 3. Kapitel (§ 6 und 7) angegebenen paßt, d. h. daß sie nicht auf dem Weg der Abstraktion zustande kommen können. Was Locke dagegen über die Substanznamen sagt, ist nichts anderes als eine Wiederholung seiner allgemeinen Sprachphilosophie. Hier fallen nominales und reales Wesen auseinander. Die Natur macht die Ähnlichkeiten, aber die Menschen bestimmen die Arten. Jede Substanz hat wohl ihre eigentliche innere Beschaffenheit, worauf die sinnlichen Eigenschaften und Kräfte, die wir an ihnen wahrnehmen, beruhen; aber das Einordnen der Dinge in Arten geschieht den Ideen gemäß, die wir von ihnen haben. (III. 6, 13). Die Substanzidee besteht nur aus einer Sammlung von sinnlichen Ideen, die wir an den Substanzen wahrnehmen. (III. 6, 9). Bei ihrer Bildung verfahren die Menschen willkürlich; sie haben mehr die Bequemlichkeit der Sprache im Auge als die wahre und genaue Natur der Dinge; die Namen sind deshalb schwankend und unsicher und bei verschiedenen Menschen verschieden. Die Substanznamen haben also nach Lockes Meinung eine Beziehung sowohl auf das reale als das nominale Wesen; aber beide Beziehungen sind ungenau. Das reale Wesen ist uns unbekannt und die Sammlung einfacher Ideen, welche das nominale Wesen darstellen, ist unvollständig, weil es dem doch vorhandenen realen Wesen nicht entspricht.

Das zeigt, daß die Sprachphilosophie nicht bloß auf den Substanzbegriff berechnet ist, sondern, daß sie von Anfang an die Eigentümlichkeiten des Lockeschen Substanzbegriffs in sich enthält. Locke stellt nicht eine voraussetzungslose Untersuchung an über die alte Frage nach der Bedeutung der Universalia, sondern er nimmt sogleich, wie es seiner Erkenntnistheorie entspricht, an, daß die allgemeinen Ideen, auf welche die allgemeinen Wörter sich beziehen, zusammengesetzter Art sind; diese Ideen aber sind nach seiner Lehre vom menschlichen Geist geschaffen und sind keine Abbilder der Wirklichkeit. Daneben aber setzt er voraus, was allein für die Substanz zutrifft, daß die allgemeinen Ideen doch in der Ähnlichkeit der Dinge ihre Grundlage haben; sie enthalten also doch eine Hinweisung auf das Sein. Lockes Auffassung der Wörter ist also von Anfang an durch seinen Substanzbegriff bestimmt; die Unterscheidung des realen und

nominalen Wesens entspricht ganz seinem doppelten Substanzbegriff. Lockes Antwort ist deshalb beidemal nicht eindeutig. Seine Sprachphilosophie ist nicht rein nominalistisch, wie sie vielfach aufgefaßt wird [4]). Die allgemeinen Begriffe sind nicht bloße Namen; es entspricht ihnen ein Sein, nur ist uns dieses Sein verborgen. Die Sprachphilosophie enthält deshalb auch dieselben Widersprüche wie die Substanzenlehre. Die Namen der einfachen Ideen sollen von einer realen Existenz entnommen sein und auf eine solche hinweisen; die Namen der Substanzen aber, die doch aus einfachen Ideen zusammengesetzt sind, sollen willkürlich gebildet und das ihnen entsprechende Sein soll uns vollständig unbekannt sein. Weiter sollen auf der einen Seite unsre Substanznamen mit der wahren Natur der Dinge übereinstimmen, wir sollen, verlangt der Philosoph, die Natur und die Eigenschaften der Dinge selbst untersuchen, um dadurch unsre Artbegriffe zu vervollkommnen; auf der andern Seite wird nach Lockes Lehre (III 6, 48 ff.) ein reales Wesen nur deshalb vorausgesetzt, um den Arten Festigkeit zu geben und dadurch die Wörter brauchbarer zu machen.

Durch die Sprachphilosophie ist also die Frage nach der Substanz in keiner Weise gelöst oder auch nur geklärt; im Gegenteil, das 3. Buch ist, wenn das genialste, dann gewiß auch das widerspruchvollste. Auf alle Widersprüche einzugehen ist hier nicht der Ort; wenn aber die Sprachphilosophie so wenig zur Lösung beiträgt, so müssen wir fragen: Welchen Zweck hat sie dann und welchen Dienst leistet sie Locke? Sie soll seinen widerspruchsvollen Substanzbegriff stützen und rechtfertigen, indem sie eine psychologische Erklärung desselben gibt. Die Sprachphilosophie gibt an, was der Begriff, sofern er aus einer Sammlung einfacher Ideen besteht, zu bedeuten hat und welchen Zweck er erfüllt. Er ermöglicht es, die Dinge bündelweise zu betrachten und unser Wissen rasch und leicht mitzuteilen. Aber auch die Beziehung des Begriffs auf eine reale Existenz ist erklärt. Die eben erwähnten letzten Paragraphen des 6. Kapitels sind hier wohl zu beachten. Nur aus sprachlichen Gründen, sagt Locke, wird ein reales Wesen vorausgesetzt. Unsre Substanzideen als Sammelbegriffe sind unvollständig und deshalb schwankend. Müßten wir deshalb an-

[4]) z. B. von Ed. Fechtner. John Locke, ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert. Stuttgart 1897, S. 178.

nehmen, unsre Nebenmenschen verstehen unter ihren Namen etwas anderes als wir, so wäre das ein großes Hindernis für den Gebrauch der Sprache. Man setzt daher voraus, daß zu jeder Art ein reales Wesen gehöre und daß unser Name dieses reale Wesen in sich enthalte und ausdrücke. Durch diese Erklärung ist der Dualismus Lockes sanktioniert. Freilich ist zugleich der Substanzbegriff noch mehr in den Hintergrund gedrängt. Es gibt wohl eine Substanz, aber unsre Erkenntnis erscheint doch ganz als subjektiver Besitz und zum Teil als subjektiven Ursprungs. Nun ist eine Vermittlung zwischen dem 2. und 4. Buch gefunden; Locke konnte getrost an die Aufgabe herantreten, Umfang und Sicherheit des Wissens zu untersuchen und konnte mit dem Satz beginnen, daß die Wahrheit in der Erkenntnis der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Ideen bestehe, ein Satz, an dem er freilich im späteren Verlauf wieder nicht konsequent festhielt.

Die Sprachphilosophie stellt also eine idealistische Weiterbildung der Lockeschen Lehre dar; bei dem Versuch, seinen Realismus zu stützen, wird der Philosoph von selbst auf die idealistische Bahn gelenkt [5]). Das kommt äußerlich darin zum Ausdruck, daß Lockes Nachfolger, Berkeley, gerade an die Sprachphilosophie angeknüpft hat. Man brauchte nur diese Stütze des Substanzbegriffs wegzunehmen, so wurde der Begriff hinfällig. Nun war ein Angriff auf die Sprachphilosophie nicht schwer. Locke gründete das Recht des Substanzbegriffs auf seinen sprachlichen Zweck und diesen auf den Charakter des Begriffs als eines allgemeinen und abstrakten. Dadurch entstanden große Schwierigkeiten. Denn im 2. Buch hatte Locke eine Idee der Substanz im allgemeinen, dann die Ideen eigentümlicher Arten von Substanzen, endlich komplexe Sammelideen von Substanzen unterschieden. Wie kann man sich nun unter diesen Ideen zurechtfinden, wenn doch nach dem 3. Buch auch die Ideen der eigentümlichen Arten der Substanzen allgemeiner Natur sind? Berkeley löste die Schwierigkeit, indem er in der Einleitung zu den Prinzipien die Existenz allgemeiner, abstrakter Ideen kurzerhand leugnete. Damit war der Lockesche Substanzbegriff zerstört. Berkeley fand dabei Anknüpfungspunkte bei Locke selbst, so im 4. Buch (17. 8), wo dieser ausführt,

---

[5]) Dieser Seite der Lockeschen Lehre steht ihr „recht massiver Realismus“ gegenüber. A. Schopenhauers Werke. Stuttgart, Cotta. VIII, S. 21.

daß das unmittelbare Objekt all unsres Wissens nur einzelne Dinge seien, daß unsern partikularen Ideen Allgemeinheit nur beiläufig zukomme und nur darin bestehe, daß ihnen mehr als ein einzelnes Ding entsprechen könne. Und im 3. Buch (10, 15) bezeichnet schon Locke die Materie als bloßes Wort und leugnet, daß es ein solches vom Körper verschiedenes Ding wirklich in der Natur gebe.

So stellt die Sprachphilosophie den Höhepunkt des Lockeschen Systems dar; es bezeichnet den Punkt, an dem die Lehre Lockes über sich selbst hinausführen mußte. Gewiß geht im 3. Buch das Denken des Philosophen am tiefsten, wenn auch seine Darstellung dieselben Mängel aufweist wie sonst. Allein von dem Begründer eines neuen Problems kann man nicht verlangen, daß er sogleich eine klare und endgültige Lösung finde.

VII.

Die Wurzeln des Pessimismus bei Schopenhauer.

Von

Oscar Schuster.

Durch seinen glänzenden Stil, seine persönliche Art zu philosophieren, seine ästhetisierende und moralisierende Richtung ist Schopenhauer in weitere Kreise eingedrungen. Er hat auch das Schicksal erlebt, daß sein Charakterbild durch der Parteien Haß und Gunst verwirrt, in der Geschichte schwankt [1]). Und dem muß wohl auch so sein. Es gehen zu viele Gefühle, zu viel von der Persönlichkeit des Philosophen in das Werk ein [2]). Bei der fortschreitenden Psychologie

---

[1]) Zur Orientierung über die Schopenhauerliteratur: Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie, 10. Aufl., 4. Bd., S. 96 ff. Laban, Schopenhauerliteratur. Ein Nachtrag dazu ist erschienen. Hertslet, Schopenhauer, Register zu den Werken. Gustav Friedrich Wagner, Enzyklopädisches Wörterbuch zu Schopenhauers Werken. Ferner sind bei Abfassung dieser Arbeit auf den Verfasser von Einfluß gewesen: Grisebach, Schopenhauers Leben. Grisebach, Schopenhauer, neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens nebst einer Schopenhauer-Bibliographie. Kuno Fischer: Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. Lehmann: Schopenhauer, ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik. Möbius, Schopenhauer. Dieses Buch ist stark psychiatrisch gefärbt. Volkelt, Schopenhauer. Von Gwinner: Schopenhauers Leben. Dieses bedeutende Buch hat jetzt seine dritte Auflage erlebt. Jürgen Bona Meyer, Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker. Graf Keyserling, Schopenhauer als Verbilder. Friedrich Paulsen, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus. Kowalewsky, Studien zur Psychologie des Pessimismus. Kowalewsky, Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. 28, S. 33. von Brockdorff: Schopenhauer und die wissenschaftliche Philosophie. Eduard v. Hartmann: Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, dazu die Polemik in den „Kantstudien" u. a. m.

[2]) Vgl. dazu die bedeutenden Ausführungen von H. S. Chamberlain in dem Abschnitt über Bruno in seinem Kantwerk, S. 308 ff.

wird mancher Streit um Objekte mehr zum Subjekt führen, und es wird vielleicht auf diesem Boden eine Duldung erwachsen können, welche besser fundamentiert ist, als manch andere Toleranz. Wir sind eben alle innerhalb gewisser Grenzen gegebene Größen und können nur ein „Partialleben" führen. In dieser Richtung ist das Werk von James: „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit" sehr begrüßenswert. Hier wird der Versuch gemacht, bestimmte Menschentypen auseinnader zu spalten und zu charakterisieren, und dann wieder durch Ideen zu vereinigen [3]). „Velle non discitur"! Dieses „Velle" hat Schopenhauer tief in sich gespürt und zu einem Angelpunkt seiner Philosophie gemacht, es künstlerisch gestaltet. Hier handelt es sich nicht nur um etwas Anthropomorphes, sondern um etwas Individuomorphes — sit venia verbo! Ein Weltbild schuf der Philosoph, das vom Typus der schwermütigen Seele geschaffen worden ist, um mit James zu sprechen, und ein Bild auch, das in den Zeitverhältnissen lag: In manchem Sinne ein antirationalistisches [4]).

Vor 7 Jahren ist das Buch von Möbius zum ersten Male erschienen. Es scheint mir, daß wir heute in der Lage sind, etwas tiefer in die Persönlichkeit des Philosophen Einblick zu erhalten. Möbius hat das Werk als Psychiater geschrieben. Seither ist eine Reihe von Publikationen in gleichem Sinne in der deutschen Literatur erschienen.[5]) Für den philosophisch Geschulten fällt an vielen dieser Veröffentlichungen das Durcheinanderwerfen des biologischen und des ethischen Standpunktes in der regellosesten Weise auf. Nietzsche, der starke Betoner biologischer Werte, die bei ihm freilich teilweise mit den ethischen zusammenfielen, würde wohl Manches an seiner Lehre zu modifizieren haben, wenn viele der neueren Anschauungen bedingungslos gelten. Der Psychiater kann in manchen Fällen in eine bedenkliche Lage kommen einem Manne gegenüber, der seiner Zeit vorausgeeilt und in Widerspruch mit herrschenden Gewalten gekommen ist. Ganz objektiv angesehen, müßte schon das Bestehen so unendlich vieler Werte nebeneinander vorsichtig machen. Man

---

[3]) Vgl. auch Richert, „Schopenhauer", 6. Vortrag, Epikrise.

[4]) Am besten ist dem Jcël in seinem Buche über Nietzsche und die Romantik, gerecht geworden. Siehe S. 202: Schopenhauer und die Romantik.

[5]) Alles Nähere darüber findet man in dem Literaturverzeichnis von William Stern, das dieser seinem Buche „Differenzielle Psychologie" beigegeben hat.

kann Arzt und dabei ein krasser Philister sein. Wie viele unserer Anschauungen Klassenanschauungen sind, das möge man in dem interessanten Buch von Hellpach, „Nervenleben und Weltanschauung" nachlesen [6]). Man kann sehr wohl fragen, ob etwas, das für den Homo sapiens ontogenetisch wertlos, nicht phylogenetisch sehr wertvoll sein könne. Der Begriff des Zweckes spielt stark in die Wertfrage hinein. Man braucht nur an Kants „Kritik der Urteilskraft" zu erinnern, um sich zu sagen, daß ohne Philosophie eine gedeihliche Behandlung dieser Probleme nicht wohl möglich ist. William Stern hat viel Gründliches über den Begriff der Norm in seiner differentiellen Psychologie gesagt. Abhandlungen über den „normalen" Menschen würden vorerst noch sehr verdienstlich sein. Stern betont mit Recht, daß normal keinen Punkt, sondern eine Strecke bezeichnet[7]). Schopenhauer gehört zu dem Typus von Menschen, welche man neuerdings als „emotionelle Nichtaktive" angesprochen hat [8]).

Hermann Cohen spricht in seinem bekannten Werke „Kants Theorie der Erfahrung"[9]) bei der Verteidigung von Kants transzendentaler Deduktion von Schopenhauers „Kraftsprache". Es wäre aber ein großer Irrtum, hinter starken Ausdrücken ohne weiteres eine Kraftnatur zu vermuten. Viele Psychopathen bewegen sich bei ihrer leichten Erregbarkeit sehr schnell in starken Ausdrücken, manchmal sehr zu ihrem späteren Leidwesen. Die Nichtaktivität zeigt sich an Schopenhauers ganzer Lebensführung. Sein Leben geht auf ein Ausweichen hinaus. Seine Dozentenlaufbahn gibt er bald auf,

---

[6]) Drastische Beispiele für den Wert mancher „psychiatrischer" Beurteilung findet man bei Pelmann, „Psychische Grenzzustände", S. 61 und in Lamarcks „Philosophischer Zoologie", Ausgabe von Schmidt, Verlag von Kröner, S. XIV.

[7]) Möbius hat außer über Schopenhauer noch über Rousseau, Nietzsche, und Goethe geschrieben. Das zweibändige Werk über diesen halte ich für die schwächste Arbeit. Ferner habe ich benützt Sadgers Psychopathologien; Ribot, Die Persönlichkeit, 4. Auflage. Hoche. Moderne Analyse psychischer Erscheinungen. Groß, Über psychopathische Minderwertigkeiten. Birnbaum, Über psychopathische Persönlichkeiten. Hoffmann, Kant und Swedenborg. Groß, Die zerebrale Sekundärfunktion.

[8]) Vgl. Zeitschrift für Psychologie, Bd. 51. Die Artikel von Heymans und Wiersmar über Menschentypen. Siehe auch Heymans, „Die Psychologie der Frauen", S. 192 ff., S. 252, S. 271 ff.

[9]) 2. Aufl. S. 349 ff. Der zitierte Ausdruck S. 354.

sein Umgang beschränkt sich zeitlebens auf wenige Personen. Schopenhauer hat einige seiner pathologischen Seiten idealisiert, z. B. seine Neigung zur Einsamkeit. Die Sprache spricht nicht umsonst von Sonderlingen. Eine der charakteristischsten Episoden ist das Gespräch des jungen Studenten mit dem alten Wieland: „Das Leben ist eine mißliche Sache, ich habe mir vorgesetzt, es damit zuzubringen, über dasselbe nachzudenken“[10]). In dem Alter ist der Mensch doch sonst mit Aktivität gesättigt.

Bei dem hohen Intellekt eine sehr starke Reflexionslust. Diese Neigung schuf ihm in der Jugend viel natürliches Leid: „Ein junger Philosoph ist uns ein wenig gegen das Gefühl, und der Erwachsene wird geneigt sein, in einem unerwachsenen Weltweisen einen vorlauten Burschen zu sehen“[11]). Und sehr hoch schätzte dieser Weltweise diese Welt nicht ein! „Einem Menschen wie ihm sei, besonders solange er jung sei, in allen Lebensverhältnissen beständig zu Mute, wie einem, der in Kleidern stecke, die ihm nicht passen“. Alle persönlichen Sorgen seien ihm gegenüber einem philosophischen Gedanken verschwunden, der sei ihm Ernst gewesen, alles andere dagegen Spaß [12]). Die starke Emotionalität tritt an vielen Stellen der Werke hervor. Im Leben schuf sie ihm viele Leiden. Sie war ihm auch ein Feind, der bekämpft werden mußte „aus Selbsterhaltung“ [13]). Die Heftigkeit seiner Polemiken, sein Benehmen gegen Beneke, seine Art, wie er sogar gegen einen Kant zu Felde zog, sind besonders drastische Zeugen. Das bekannte Abenteuer mit der Näherin Marquet war eine der teuersten Lehren für ihn. Auch die Briefe gegen die Mutter, dann deren Briefe an ihn sind charakteristisch, besonders der bei Gwinner, S. 48 der 3. Auflage mitgeteilte Brief ist sehr bezeichnend. Der von Grisebach herausgegebene Briefwechsel bildet eine reiche Fundgrube seiner emotionalen Schreibart.

In seiner Jugend war Schopenhauer eine weiche höchst verwundbare Natur. Diese ist ja für viele Psychopathen charakteristisch und kann bei falscher Behandlung zu schweren Depressionen der Anlaß werden. „Sensibilität und Intellektualität waren in ihm alle

---

[10]) Gwinner S. 68.

[11]) Möbius, 1. Aufl. S. 47.

[12]) Gwinner, 3. Aufl. S. 263.

[13]) Vgl. Sadger, „Konrad Ferdinand Meyer“. Eine pathographisch-psychologische Studie.

Zeit vorherrschend, weshalb er alle Zeit für die Übel und Unbilden dieses Lebens die intensivste Empfänglichkeit hatte, von den Freuden und Genüssen verhältnismäßig weniger bewegt wurde. Deshalb lagen von Jugend auf seinen Träumen von Glück immer Szenen der Zurückgezogenheit, der Stille, der Einsamkeit und des Selbstgenusses zu Grunde“ [14]). Damit vergleiche der Leser Betsys Worte über ihren Bruder Konrad Ferdinand Meyer, den großen Schweizer Dichter, der auch unter dem Erbteil seiner Ahnen litt. „Neben dem rastlosen Gedankenflug war meinem Bruder noch eine zweite künstlerische Anlage zuteil geworden, ein Erbstück meiner Mutter, das er aber noch nicht wie sie in ihrer zarten Weise erheiternd und tröstend Andern zu Gute kommen ließ, sondern als scharfes Werkzeug gegen sich selbst wandte zur eigenen Qual. Er hatte wie sie ein höchst reizbares feinfühlendes Organ für fremde Individualitäten, ein echogleiches langes Fortklingen persönlicher Eindrücke, die sich in den verschiedensten Variationen weiterbildeten. Es war eine Schärfe des Empfindens und des Unterscheidens, die ihn vorderhand nur unglücklich machte. Die leiseste Empfindung empfand er als schmerzenden Stoß“ [15]). Diese Art hatte Schopenhauer vom Vater, auch bei Konrad Ferdinand Meyer scheint der Vater sie gleichfalls besessen zu haben. Betsy sagt über den Vater: „Jede Aufwallung der Demokratie, die an den Andern spurlos abglitt, tat ihm augenscheinlich körperlich weh.“

Diese Sensibilität ist ein wesentliches Moment zum Verständnis des Pessimismus des Philosophen. Sie verstärkte die düstere Gemütslage, die ihm eigen war. Diese Sensibilität hat wohl auch Schuld an einer gewissen Härte des Charakters in den späteren Jahren, die in so grellem Gegensatz zu seiner Mitleidsmoral steht [16]). Diese Empfindsamkeit züchtet leicht Egoisten ganz gegen ihren Willen. Solche Menschen werden g e z w u n g e n, gegen ihre Absicht an sich zu denken. Sadger leitet aus dem peinvollen Sich-Empfinden die Assoziations-Unlust her. Diese Naturen sind zu verwundbar, schon im engen Kreise, geschweige denn in der Rohheit, Gleichgültigkeit und Alogik des Lebens. Sie betasten ihren Seelenleib ganz reflektorisch,

[14]) Gwinner, S. 204 der 3. Auflage.

[15]) Zitiert nach Sadger.

[16]) Vgl. dazu die Ausführungen von Weininger in seinem Buche „Geschlecht und Charakter“ S. 316 der 1. Auflage

wenn sie eine Berührung daran verspürt haben. Häufen sich solche Eindrücke, so wird der Blick nach Innen mächtig entwickelt, und er geht in die Tiefe, wenn eine bedeutende Persönlichkeit dahinter steht. So war es auch bei Schopenhauer. Er verinnerlichte sich. Was muß ich tun, damit ich selig werde, war die Frage, die ihm vor die Seele trat.

Solche Leute beschäftigen sich viel mit sich selbst, geben peinlich Acht auf ihr Inneres, zergliedern sich und können sich auch wohl selbst zerfleischen. Eine gewisse Entspannung kann durch die Ablenkung auf ein bestimmtes in das Auge gefaßte Ziel geschaffen werden. Schopenhauer wollte Reize meiden, weil er hochgradig verwundbar war. Es fiel ihm auch schwer, bei seiner Nichtaktivität Bekanntschaften anzuknüpfen. Seine Verstimmungen ließen ihn gern größere Geselligkeiten meiden. Mit Schopenhauers Sensibilität hängt seine Ansicht über das Leiden eng zusammen. „Schopenhauer hat zum ersten Male in der neueren Philosophie den absoluten Wert des Leidens betont, in Übereinstimmung wohl mit aller Mystik". — — „Alles Leben, überhaupt alle Objektivation des positiven Willens bedingt nach Schopenhauer ein Leiden" [17]). Es liegt nahe, hier auch an Nietzsche zu denken [18]). Im Zarathustra finden sich viele Äußerungen über das „Reagieren-Müssen". Schopenhauer kannte es auch aus eigener bitterer Erfahrung. Ein Gott gab ihm aber, dieses Leiden zu verklären, und diese Verklärung war ein Auslösen von Spannungen ähnlich wie sie der Dichter erlebt, eine der Triebfedern seiner Philosophie. Das Leiden hat bei ihm zwei Wurzeln: Die erste ist diese abnorme Seelenkonstitution. Der bekannte Schweizer Psychiater Dubois hat dafür den Ausdruck Psychasthenie geprägt [19]). Schopenhauers Lebensschicksale in der Jugend haben fremder Einwirkung bei solcher seelischer Bauart stark Raum gegeben. Man stelle sich doch vor: Ein junger Mensch wird schon mit 9 Jahren auf 2 Jahre

---

[17]) Mühlethaler, „Die Mystik bei Schopenhauer". Siehe auch Simmel, „Schopenhauer und Nietzsche" S. 73 ff. E. von Hartmann, „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus", Abschnitt XV.

[18]) Bei Nietzsche spielt die Erscheinung des Reagieren-Müssens eine wichtige Rolle als Degenerationsmerkmal.

[19]) Dubois, „Die Psychoneurosen und ihre psychische Behandlung." Dubois, „Pathogenese der neurasthenischen Zustände" S. 512 ff., längere Ausführungen über die Schwierigkeit einer scharfen Begriffsabgrenzung.

von Hause entfernt, wird dann wiederholt aus seinem Milieu gerissen und geht mit 15 Jahren in diesem ohnehin enorm eindrucksfähigen Alter auf eine fast 2 jährige Reise, die ihn durch halb Europa führt. Vor dieser langen Wanderschaft hat ihn die Familie unsinnigerweise vor eine Schicksalsfrage gestellt, er soll über den künftigen Beruf entscheiden.

Dabei war es ein Frühreifer, mit 30 Jahren hatte Schopenhauer bereits sein Hauptwerk geschrieben. Und dazu handelte es sich um einen Jüngling von außergewöhnlicher Intelligenz und Rezeptivität. Es ist ja erstaunlich, wie schnell er die Lücken seiner Bildung ausfüllte.

Er wird während des Aufenthaltes in England auf 6 Monate in eine „infame Bigoterie" hineingedrängt, sieht eine Reihe der herrlichsten Landschaftsbilder an sich vorbeiziehen, besucht das ganze südliche Frankreich und erblickt die Gletscher von Chamonix. Aber er erblickt auch das Elend der Welt, „untreu dem glücklichsten Leichtsinn des eigennützigsten Lebensalters" [20]).

Und daß dies Elend so besonders starken Eindruck auf ihn machte, kann ihm wohl nicht zur Unehre angerechnet werden. Hält man neben die Ausführung Schopenhauers einen Optimismus, wie er von vielen Naturwissenschaftlern im 19. Jahrhundert vertreten worden ist, so muß man sich billig über die Flachheit dieser Herren wundern [21]). Man merkt es den Ausführungen Schopenhauers an, daß es sich um Gedanken aus dem Herzen handelt, um in seiner Sprache zu bleiben.

Es drängt sich hier unwillkürlich der Vergleich mit einem Größeren auf, als er es war, mit Augustin. Auch in ihm lebte eine starke Emotionalität. Er war von großer Sensibilität, eine von Grund aus vornehme und wahrheitsliebende Natur, ein Mann von starkem Gerechtigkeitsgefühl, ein Geist, der die Vereinheitlichung des wechselvollen Chaos in einem Urgrund auf das Innigste erstrebte. Schopenhauer hat denn auch immer mit Hochachtung von Augustin ge-

---

[20]) Gwinner S. 14, 15, 16; S. 23 eine besonders charakteristische Stelle. Vgl. dazu die Bemerkungen von Möbius S. 58 ff.

[21]) Siehe Gustav Wang, Schopenhauer-Darwin, Pessimismus oder Optimismus. Vgl. auch Weininger, „Geschlecht und Charakter", 1. Aufl. S. 441.

sprochen, so rühmte er seine Ehrlichkeit gegenüber dem Problem der Erbsünde und der Willensfreiheit [22]).

Für Schopenhauer waren diese beiden Probleme gleichfalls brennend, er wählte den Weg zur Erlösung nicht durch die Gnade Gottes, da er ihm nicht offen stand. Aber auch er mußte transzendentes Land betreten, und er wurde ein Mystiker. Ja, er verwies auf die großen Männer der Kirche. Seine Aktivität zog Augustin in den Kampf. Aber auch sein inneres Leben fand einen großen Ausdruck im Gottesstaat [23]). Ein tiefer Pessimismus durchzieht auch dieses Werk. Gerechtigkeit und Gnade sind die Schlußakkorde. Die massa perditionis fällt der Verdammnis anheim [24]).

Schopenhauers starkes Selbstgefühl ist oft ungünstig beurteilt worden, ebenso seine Eitelkeit. Möbius hat ihn in Schutz genommen. Gewiß, er empfand bis in den Grund seiner Seele hinein aristokratisch, Begriffe wie Gleichheit der Menschen waren ihm zuwider. Aber ich kann nicht finden, daß er damit so unrecht gehabt hat. Ohne allen Zweifel haben sich diese Eigenschaften durch Jugenderlebnisse verstärkt. Der junge Philosoph war nicht anerkannt worden, und so fühlte er in sich auch die Wahrheit beeinträchtigt, und da verstand er keinen Spaß. Es gibt ein Gefühl der Befriedigung, das mit Eitelkeit nichts zu tun hat. Auch Konrad Ferdinand Meyer ist es nicht verdacht worden, daß er sich seines Erfolges nach langem Harren im Dunkel gefreut hat [25]). Der Philosoph sah endlich sein Werk erhöht, sein Kind, um dessen Fortkommen mit heißem Eifer er sich bemüht hatte, anerkannt. Daß er das Haupt hochtrug, geschah wohl auch

---

[22]) Schopenhauers Aussprüche über Augustin: Hertslet, Schopenhauer-Register S. 14. Wagner, Enzyklopädisches Wörterbuch S. 24.

Über die eigentümliche Stellung, in die sich Augustin gedrängt sah, wird man sich am besten klar, wenn man die Prädestination und Gnadenwahl und die Lehre vom Bösen in das Auge faßt. Siehe Rottmanner, „Der Augustinismus" und Scipio, „Schopenhauers Metaphysik im Rahmen seiner ehre vom Übel". Die ganze Literatur über Augustin bei Bardenheber. Patrologie. Zur Erlösungslehre Schopenhauers besonders Hecker, „Schopenhauer und die indische Philosophie" II. und III. Abschnitt S. 182, 183, 184; S. 237 Charakterisierung der Persönlichkeit Schopenhauers.

[23]) Reuter, Augustinische Studien, übersetzt „Gottesstadt".

[24]) Für den Pessimismus Augustins ist sehr charakteristisch das 22. Kapitel des XXII. Buches.

[25]) S. die Biographie von Frey, S. 305.

aus dem Geiste der Opposition. Das Philisterium hatte er am eigenen Leibe gründlich kennen gelernt. Vielleicht ist hier auch eine der Wurzeln für die Abneigung gegen sein Volk, zu dessen Kardinalfehlern es gehört.

Die Einsperrung in den kaufmännischen Beruf hat sicher sehr dazu beigetragen, den Pessimismus zu verstärken. Das Joch lastete auf ihm schwerer als auf Andern, Erinnerungen daran traten ihm vor die Seele und erregten ihn später noch, so daß er doppelt ängstlich um die Erhaltung seines Vermögens besorgt war. Eine lebhafte Phantasie spiegelt sich in seinen Schriften wieder. Sie quäle ihn oft und war ein getreuer Diener seines Mißtrauens. Sie half die Nebel in seiner Welt zu gespenstigen Gestalten ballen, sie verbitterte ihm den Ausblick in die Zukunft. Vielleicht war sie auch eine der Triebfedern, warum er später den Ort nicht mehr wechselte. Er sah im Geiste an neuen Örtlichkeiten neues Ungemach.

Über die Stellung des Philosophen zu den Frauen ist viel geschrieben worden. Beinahe in jedem Buche über die Frauenfrage kann man den Namen Schopenhauer finden. Ich brauche hier wohl nicht das Märchen vom Frauenhasser wieder aufzuwärmen oder von einem Sonderling, der nie zu ihnen in Beziehungen getreten ist [26]). Bei Schopenhauers Stellung zu den Frauen wollen folgende Punkte in das Auge gefaßt werden: Seine starke Intellektualität, sein Unabhängigkeitssinn (Widerwille gegen Dauerverbindungen), seine Wahrheitsliebe, sein Denken an die gefährliche Stellung im Leben, seine Selbstgenügsamkeit, seine syphilitische Erkrankung. Ein rein intellektueller Typus des Mannes hat für die Frau im Durchschnitt wenig Anziehendes. Er steht ihrem Gesichtskreis zu fern. Abstrakte Ideen fesseln das weibliche Geschlecht im allgemeinen nur, wenn sie mit Emotionellem verknüpft sind, wie dies bei religiösen Lehren der Fall ist. Heymans zitiert in seinem Buche über die Psychologie der Frauen einen Ausspruch von Lotze und bemerkt selbst, daß die Seltenheit weiblicher Genies weniger auf mangelnden Fähigkeiten, als auf mangelnden Neigungen beruht, weniger auf dem Können als auf dem

[26]) Vgl. u. a. Joël, „Nietzsche und die Romantik“ S. 266. Möbius, „Schopenhauer“ S. 8, 71 ff.; dann des gleichen Autors Buch über den physiologischen Schwachsinn des Weibes Iwan Bloch, „Das Sexualleben unserer Zeit“ S IX des Namensregisters der 7.—9. Stereotyp-Ausgabe. Weininger, „Geschlecht und Charakter“ 1. Aufl. S. 314.

Wollen [27]). Schopenhauer mußte nun aus seiner Natur heraus neue Werte schaffen. Schon dem Durchschnittsmann gegenüber geriet er in eine mißliche Lage, geschweige denn gegenüber der Frau. Er blickte, wie aus seiner Kritik der Weiblichkeit hervorgeht, nach bestimmter Richtung und erwartete, daß sich ihm von dieser Seite her das Weib nähern sollte. Das aber war ein Irrtum. Nietzsche schätzte da besser ein. Weininger sagt [28]): „Es ist die allgemeine Passivität der weiblichen Natur, welche die Frauen auch am Ende die männlichen Wertungen, zu welchen sie gar kein bestimmtes Verhältnis haben, akzeptieren und übernehmen läßt." Möbius drückt einen ähnlichen Gedanken so aus, daß er von einer verlogenen Anerkennung der Sittlichkeit von Seiten der Frauen redet, die man gar nicht Heuchelei nennen kann, weil nichts antimoralisches durch sie verdeckt werden soll. Schopenhauer konnte, wollte er sich nicht selbst aufgeben, wie auch Möbius schon betont hat, keine Ehe auf geistiger Gemeinschaft gründen. Er sah, daß es sich für ihn um eine Utopie handelte. Er wußte, daß er in ein Joch gebeugt werde. Er trachtete nach dem Werke und nicht nach dem Glück. Freilich fiel ihm Werk und Glück bis zu einem gewissen Punkte zusammen. Sein Selbst stand auf einer Karte. Sie zu spielen war zu gewagt. Zu viel Nieten standen in Aussicht. Es ist für mich kein Zweifel, daß auch für den Schopenhauerschen Menschentyp eine Ergänzung existiert. Aber will man ihn tadeln, bei der verschwindenden Seltenheit eines Gegenparts und bei der eignen, klar erkannten Unfähigkeit, zu suchen?

Vielleicht spielt auch die Assoziationsunlust eine Rolle, aber wohl bemerkt neben den andern Umständen. Seine von Iwan Bloch nachgewiesene syphilitische Erkrankung [29]) mag ihn stark beschäftigt haben. Seinem Pessimismus war sie eine gute Nährstätte, besonders wohl durch Meditationen über das enge Zusammenliegen der Lust mit dem Gift.

In späteren Jahren hat er sehr wenig weiblichen Umgang gehabt, und das ist in vielen Beziehungen zu bedauern. Manches seiner Urteile ist dadurch zu hart geworden [30]).

---

[27]) Heymans, „Die Psychologie der Frauen" S. 152 und 153.
[28]) „Geschlecht und Charakter", 1. Auflage S. 355.
[29]) Medizinische Klinik 1906 Heft Nr. 25 und 26.
[30]) S. Joël, „Nietzsche und die Romantik" S. 266.

Als Faktor, der zur weiteren Verdüsterung seines Gemütes beitrug, müssen die Familienverhältnisse angesprochen werden. Den Vater verlor er früh [31]), ein Schicksal, das ja die Söhne höherer Stände öfter trifft, als die anderer. Es fehlte ihm die im Kämmerlein übermittelte Erfahrung. Die ersten Erfahrungen der Welt müssen bei der Verlogenheit und Konventionalität der gesellschaftlichen Zustände immer täuschen. Schopenhauer bemerkt denn auch einmal, sicherlich auf Grund eigner Erfahrungen, daß es das Zeichen eines gemeinen Charakters für einen jungen Mann sei, wenn er lernt, sich in der Welt schnell zurecht zu finden.

Der Vater starb auf eine unglückliche Weise. Plötzlich wird er dem so tief impressionablen Sohn geraubt. Die Mutter wurde ihm immer mehr zum Fremdling. Die größere Schuld an dem Zwiespalt ist ihr zuzumessen: Weltdame, Schöngeist, eine ziemlich kaltherzige, aber gern in Gefühlen schwelgende Egoistin. Sie heiratete den älteren und ungeliebten Mann. Als Schriftstellerin fühlt sie sich als interessante Frau. Sie spielt die Rolle mit Vergnügen. Sie schmeichelt ihrer Eitelkeit. Solche Frauen messen sich mit Vorliebe an ihren Geschlechtsgenossinnen und verlieren dann häufig den Maßstab für sich gänzlich. Man sehe sich einmal diese Briefe an, diese Verständnislosigkeit der federgewandten Literatin dem grübelnden Sohn gegenüber, dieses kühle nüchterne Wägen, diese berechnend gesetzten Worte. So wenig von Wärme und Gefühl. Es würde falsch sein, Schopenhauer für einen Mann zu halten, der für Liebe unzugänglich war. Bei seiner Konstitution konnte sich wenig nach außen entladen. Gerade die Empfindsamkeit schiebt immer den Riegel vor, wo es gilt, ein Gefühl zu zeigen. Es ist ein schädliches Phänomen auch nach meiner Überzeugung für die Entwicklung der Seele. Von Mensch zu Mensch, besonders bei der gegenseitigen Annäherung, sind derartige Naturen ziemlich hilflos. Eine merkwürdige Rolle spielen sie darum häufig in der Liebe [32]). Möbius meint, dem jungen Schopenhauer sei der Pessimismus Herzenssache gewesen, dem alten Sache des Verstandes. „Bald scheint die Sonne schon um Mittag, bald bricht sie erst gegen Abend durch die Wolken. Das Leben eines Menschen mit ausgesprochener Dyskolie gleicht einem Tage, an dem der Himmel sich

[31]) Literatur über Schopenhauers Vater bei Gwinner, 3. Aufl. Register S. 435.

[32]) Möbius, „Schopenhauer", 1. Auflage S. 39 und 40, vgl. auch S. 63.

schon in den Morgenstunden umzieht, und erst dann, wenn die Sonne sich neigt, ihre Strahlen zum wehmütig-heiteren Abschiede leuchten. So war Schopenhauers Leben" [33]).

Als die Beziehungen zur Mutter sich lockerten, da kam auch sein Stolz, seine Hartnäckigkeit, sein Rechthabenwollen um jeden Preis mit in das Spiel, und nüchterne geschäftliche Erwägungen traten dazu. Die Verschwendungssucht der Mutter scheint mir gegenüber Möbius' Ansicht doch zu Recht zu bestehen [34]). Möbius beurteilt im Gegensatz zu Grisebach Johanna Schopenhauer sehr wohlwollend.

Sehr wenig sind wir über die meines Erachtens wichtige Frage der Arbeitskraft und der Ermüdung unterrichtet. Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß die Leistungsfähigkeit sehr häufig durch das Maß der Willenskraft verdeckt wird, das einem Menschen zu eigen ist. Neuerdings ist darauf hingewiesen worden, welche Wichtigkeit der Ermüdbarkeit für die Seelenkonstruktion zukommt [35]).

Ein besonderes Licht auf die Persönlichkeit des Philosophen wirft seine Lehre von der Kunst. Hier merkt der Leser, der sich ein wenig in sie versenkt hat, überall Schopenhauer selbst. Der Frankfurter Sonderling war ein Mann, dem die Kunst Erlösung brachte, Sich-selbst-verlieren, Ruhe von Gefühlsstürmen, von der Sensibilität, von der Weltverachtung, vom Ärger, vom peinvollen Empfinden des eigenen Ich. Der Denker hatte das Denken in der Kunst verloren. Er hatte empfunden, daß die höchsten Augenblicke im künstlerischen Genießen die sind, in denen das Subjekt im Kunstwerk verschwindet. Ich glaube, daß wir berechtigt sind, in Schopenhauer einen Vorläufer der Einfühlungstheorie zu sehen und habe das in einem Vergleich mit der Einfühlungstheorie von Theodor Lipps in diesen Blättern näher ausgeführt [36]).

---

[33]) Eucken spricht von „ohnmächtiger Geistigkeit" Schopenhauers. Eucken, „Lebensanschauungen großer Denker", 6. Auflage S. 470.

[34]) Über das Verhältnis zur Mutter, Möbius S. 17 ff., 19, 45. Gwinner S. 435 (Register).

[35]) Die Literatur bei Offner, die geistige Ermüdung S. 83. Stadelmann, „Ärztlich-pädagogische Vorschule", besonders S. 161 ff. Man vgl. die Ausführungen Stadelmanns über den katatonischen Typus mit einzelnen Schilderungen Schopenhauers bei Möbius.

[36]) Vgl. Hellpach, „Nervenleben und Weltanschauung" Kap. IV „Die nervöse Psyche". Über Einfühlung (der Druckfehlerteufel hat Einführung daraus gemacht) Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 25 Heft 1, vgl. besonders S. 116.

Sein Pessimismus bricht in seiner Ästhetik teilweise ganz unverhüllt durch. Lehrreich ist auch zu sehen, wie Lipps entgegen dem Nichtaktiven-Emotionellen dem Aktivitätscharakter der Einfühlung gerecht wird [37]). Bei Schopenhauer ist es immer mehr das passive, entspannende Element: „Das Rad des Ixions steht still, auf die Zuchthausarbeit des Willens folgt Sabbatruhe. Wir kennen diese Ruhe, die den von Leidenschaften und Not Gequälten überkommt, wenn er in die Fülle der schönen Natur blickt. Glück und Unglück sind verschwunden, wir sind nicht mehr das eine Individuum, sondern das Weltauge“ [38]).

Der Drang zur Ruhe wurde mit dem zunehmenden Alter stärker. In späteren Jahren hat Schopenhauer recht hart über das Reisen geurteilt. Wir müssen aber doch dem Schicksal dankbar sein, daß er selbst die Welt gesehen hat. Der Weltmann spricht aus seinen Schriften, nicht der Stubengelehrte. Der englische Aufenthalt und der Verkehr mit Engländern scheinen ihn besonders stark beeinflußt zu haben, wie man bei Gwinner näher nachlesen kann. Von den trüben Eindrücken der Jugend ist schon gesprochen worden.

Auf das Kapitel vom „Genie“ bei Schopenhauer kann nicht eindringlich genug hingewiesen werden. Viele Züge sind vom eigenen Ich genommen. Er betont die Unpraktischkeit des Genies: „Alles kommt zuletzt darauf an, wo der eigentliche Ernst des Menschen liegt. Bei fast allen liegt er ausschließlich in dem eigenen Wohl und dem der Ihrigen, daher sie dies und nichts anderes zu fördern imstande sind, weil eben kein Vorsatz, keine willkürliche und absichtliche Anstrengung den wahren, tiefen, eigentlichen Ernst verleiht oder ersetzt oder richtiger verlegt. Denn er bleibt stets da, wo die Natur ihn hineingelegt hat: Ohne ihn kann alles nur halb betrieben werden. Daher sorgen, aus demselben Grunde, geniale Individuen oft schlecht für ihre eigene Wohlfahrt“ [39]). Schopenhauer spricht wenige Zeilen später von „abnormen Menschen“, ebenso von „Unnatürlichkeit“, dann aber von „Übernatürlichkeit“.

---

[37]) Lipps, „Ästhetik“ 1. Teil, Grundlegung de· Ästhetik S. 101, 109, 120—124; vgl. auch den Leitfaden der Psychologie 2. Aufl. (die 3. ist inzwischen erschienen), 5. Abschnitt.

[38]) Zitiert nach H. Richert, „Schopenhauer“ S. 62.

[39]) 2. Bd. von Grisebachs Ausgabe S. 452.

Im 31. Kapitel der Ergänzung des dritten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung" heißt es: „Intellekt und Willenstrennung sind der Grundzug des Genius." Alle Genies aber seien Melancholiker. Schon Aristoteles habe das gefunden. Der hauptsächlichste Grund dafür nun sei der, daß der Wille zum Leben, von je hellerem Intellekt er sich beleuchtet findet, desto deutlicher das Elend seines Zustandes wahrnimmt [40]).

Der Philosoph kommt bei seiner Lehre vom Genie auch auf die Sensibilität zu sprechen und erklärt sie geradezu für unerläßlich. Er schreibt: „Wenn wir uns endlich noch das Genie von der somatischen Seite betrachten, so finden wir es durch mehrere anatomische und physiologische Eigenschaften bedingt, welche einzeln selten vollkommen vorhanden, noch seltener vollständig beisammen, dennoch alle unerläßlich erfordert sind, so daß daraus erklärlich wird, warum das Genie uns als eine völlig vereinzelte, fast potentose Ausnahme vorkommt". — „Die Grundbedingung ist ein abnormes Überwiegen der Sensibilität über die Irritablilität und Reproduktionskraft, und zwar, was die Sache erschwert, auf einen männlichen Körper" [41]).

Anlagen, die Schopenhauers Pessimismus noch verstärkten, waren seine Bedenklich- und Ängstlichkeit. Der Leser findet bei Möbius und Gwinner darüber nähere Ausführungen. Sein Mißtrauen, das sich auf die tiefe Mißachtung und Furcht vor den „Zweifüßlern" aufbaute, hatte aber doch einen berechtigten Kern. Naturen wie diese müssen, sofern sie überhaupt klug mit sich zu Werke gehen, mehr Vorsichtsmaßregeln ergreifen, als andere. Schopenhauer war ein solcher Mann, der sich gefährdet fühlte. Die Überzeugung seiner Jugend predigte ihm das. Seine hohe Intellegenz sagte ihm auf Grund der Selbstbeobachtung, was Andern nicht so bald auffiel. Denn wie er selbst einmal äußert, muß man etwas von dem Wesen der Person in sich tragen, welcher man gerecht werden will. Es ist das ein Prinzip, das in politischen Dingen, in Klassenkämpfen z. B. eine viel größere Rolle spielt, als man häufig meint. Gelehrte, die nach bestimmten Richtungen logisch eingestellt sind, meinen, andere müssen auch ein logisches Leben führen. So entsteht häufig ein verstiegener Rationalismus.

---

[40]) 2. Bd. von Grisebachs Ausgabe S. 442, 450, 551. Vgl. Grotjan, Soziale Pathologie, S. 532, Anm.

[41]) S. 2. Bd. der Grisebachschen Ausgabe S. 461.

Reaktionen der Welt gegen ihn steigerten seinen Pessimismus, ohne daß ihm daraus ein Vorwurf zu machen ist. Oberflächlichkeit und Heuchelei haben ihn mehr als einmal auf das tiefste verletzt. Sein intellektuell reines Gewissen warf ihm Hindernisse in den Weg, und es ist ein sympathischer Geist in dem Buche von Möbius, der ihn gegen die wackere Schar der „Guten und Gerechten" verteidigt, die keinen Hauch Schopenhauerschen Geistes gespürt haben und nun meinen, er hätte an ihrem Stricke durch die Zeit ziehen müssen. Friedrich Paulsen, den ich nicht im Verdacht habe, allzu wohl gesinnt gegen die Schopenhauersche Geistesart zu sein, lehnt doch das vorgeschriebene Gleis für sie ab [42]).

In seinem Buche über die religiösen Erfahrungen hat James die „leichtmütige" und die „schwermütige" Seele einander gegenübergestellt, die „Einmal Geborenen" und die „Wiedergeborenen" [43]).

Schopenhauer gehörte zu den letzteren. Als ein besonderes Zeichen der Wiedergeborenen werden ihre metaphysischen Neigungen und ihre Reflexionslust aufgeführt. Die ganze Philosophie des Mannes ist von Moral durchtränkt. Er wertete nach seiner Meinung im wahren christlichen und buddhistischen Sinne und zwar von Jugend auf. Mit starker Abstraktion trat er an die Welt heran. Durch die Erfahrungen erhielt er starke Rückschläge. Ich muß hier wohl noch einmal an den katatonischen Typus von Stadelmann erinnern, obgleich ich schon unser mangelndes Wissen nach dieser Hinsicht hin über Schopenhauer betonte. Die starken Rückschläge können eine Unlust zu weiteren Erfahrungen und ein sich Beschränken auf die eigene Welt hervorrufen und Konstruktionen und immer wieder neue Konstruktionen, bis schließlich die Realität ganz unter der Phantasie verschwindet [44]). Hier ist der Boden für die Mystik vorbereitet. Schopenhauer stand diesem Gebiete des Geisteslebens kraft seiner Seelenkonstitution gerechter gegenüber als Kant. Kants System weiß mit einem Franz von Assisi nichts anzufangen, sagt irgendwo ein neuerer Denker, wenn ich nicht irre Simmel. Schopenhauer zog auch noch ein anderes Ding zur Mystik, sein Unabhängigkeitsdrang, denn „die Mystik als Prinzip gesetzt, ergibt als Konsequenz das un-

[42]) L. Paulsen, „Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles" S. 19.

[43]) Im 4. und 5. Kapitel.

[44]) Vgl. Eugen Dühring, „Wert des Lebens", 6. Aufl. S. 130 ff., S. 373 f., S. 405 ff.

endliche Recht der subjektiven Überzeugung aller Autorität gegenüber“ [45]).

Häufig flüchten sich solche Naturen wie Schopenhauer, wenn sie weniger männlich sind, ganz in die Ästhetik. Die schönste Begründung, die ich jemals für den Wert der Kunst von einer pessimistischen Seele gelesen habe, sind die Schlußworte von W. Paters „Renaissance“. Den Zwiespalt zwischen Lehre und Werk bei seiner nichtaktiven Natur hat Schopenhauer wohl gefühlt. Es ist dies oft hervorgehoben worden. Auch hier erhebt sich im inneren Kampfe wieder ein neues Moment für seine düstere Weltanschauung. Sich selbst gegenüber glich der Philosoph einem angeschmiedeten Prometheus [46]).

Ein Kapitel, das ein sehr interessantes Licht auf den Pessimismus Schopenhauers wirft, ist das von der Askese. Es wurde bekanntlich später von Nietzsche in die entgegengesetzte Beleuchtung gerückt, ebenso wie das Kapitel von der Einsamkeit. Nietzsche hatte für manche Regungen der menschlichen Seele, die das Gebiet des Krankhaften streifen oder wohl auch noch hineingehören, ein sehr feines Organ. Und mit der Heftigkeit des Renegaten griff er seines Meisters Lehre an. Eine vermittelnde Stellung nimmt James in seinem schon öfter erwähnten Buche ein. Nach ihm ist weder die verdammende, noch die lobpreisende Anschauung die richtige. Er zählt 6 Wurzeln der Askese auf [47]).

1. Asketisches Leben kann lediglich der Ausdruck physischer Kraft sein, die alles Weichliche verachtet.

2. Mäßigkeit im Essen und Trinken, Einfachheit in der Kleidung, Keuschheit und das allgemeine Streben, den Körper nicht zu verzärteln, können aus dem Streben nach Reinheit hervorgehen, die vor jedem Sinnengenuß zurückschreckt.

3. Sie können auch der Liebe entspringen, d. h. sie können dem Menschen als Opfer erscheinen, die er der von ihm geglaubten Gottheit mit Freuden darbringt.

4. Ferner können die Kasteiungen und Martern des asketischen Lebens eine Folge des pessimistischen Urteils über das eigene Ich sein,

---

[45]) Lasson, „Meister Eckhart, der Mystiker“ S. 32.

[46]) Eucken, „Lebensanschauung großer Denker“, 6. Aufl. S. 470.

[47]) James, „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit“.

das sich mit den kirchlichen Sühnevorstellungen verbindet. Der Fromme kann das Gefühl haben, als kaufe er sich frei und entgehe schlimmeren Leiden in der Zukunft, wenn er hier Buße tut.

5. Psychopathische Personen üben diese Kasteiungen oft in vernunftwidriger Weise auf Grund einer Art Besessenheit oder auf fixe Idee, die als Forderung auftritt und erfüllt werden muß, wenn der betreffende Mensch seine innere Ruhe wiederfinden soll.

6. Schließlich können asketische Übungen — wenn auch seltener — durch wirkliche Umkehrungen der körperlichen Empfindsamkeit angeregt werden. Schmerz bereitende Reize werden dann geradezu als Lust empfunden.

Schopenhauer knüpfte besonders am 2. und 4., Nietzsche in der Hauptsache am 5. Punkt an. Nietzsche sah hier vieles richtiger an als Schopenhauer, und dieser ist in seinem taedium vitae bis zu einer Grenze gegangen, wo er abstoßend wirkt. Wie konnte er die Verirrungen in Altertum und Neuzeit einer Welt, von der ihn sonst ein Abgrund trennte, in derartiger Weise preisen! Ich will damit nicht seinen Pessimismus überhaupt absprechend beurteilen. Wenn heute ein neuer Schopenhauer käme, ein wie weites Feld wäre vor ihm aufgetan! Bei der Beurteilung des Pessimismus muß man immer die Hilfsquellen im Auge haben, welche dem Optimismus aus sozialen und religiösen Gründen und aus der Feigheit und Oberflächlichkeit im allgemeinen reichlicher fließen. Die Vorwürfe gegen die Gefühlsphilosophie kann ich nur zum Teil als berechtigt anerkennen. Welche Unsumme von emotionellem Leben ist in die logischen und positivistischen Untersuchungen des letzten Jahrzehntes halb oder ganz unbewußt eingeströmt. Wir werden in Schopenhauer immer einen Mann zu verehren haben, dem es mit dem Erkennen bitter ernst war. Und dieser Ernst schritt auch über die eigene Person hinweg. Es ändert nichts an der Sache, wenn wir heute in der Lage sind, an Hand einer freilich noch recht dürftigen Psychologie der Metaphysik Manches auf der subjektiven Seite zu buchen, was Schopenhauer als objektiv ansah.

VIII.

Die Ethik des Naturrechtslehrers Chr. Thomasius mit Berücksichtigung seiner Rechtsphilosophie.

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie

von

Dr. Martin Joseph.

> Ich selbst kann mir keine angenehmere Beschäftigung machen, als die Namen berühmter Männer zu mustern, ihr Recht auf die Ewigkeit zu untersuchen, unverdiente Flecken ihnen abzuwischen, die falschen Verkleisterungen ihrer Schwächen aufzulösen, kurz alles im moralischen Sinne zu tun, was derjenige, dem die Aufsicht über einen Bildersaal anvertraut ist, physisch verrichtet.
>
> Lessing: Rettungen des Horaz.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

1. Vergleich der griechischen Aufklärung mit der Aufklärung des 16. und 17. Jahrhunderts.
2. Die Bedingungen der Ethik des Chr. Thomasius.
3. Der Standpunkt und der Charakter derselben.

I. Buch.

1. Die Normen der Sittenlehre.
2. Das Ziel der Sittlichkeit.
3. Die Prinzipien der Sittlichkeit.
   a) die vernünftige Liebe,
   b) die unvernünftige Liebe.
4. Die Tugendlehre,
   a) die allgemeine Liebe,
   b) die besondere Liebe,
   c) die vernünftige Selbstliebe.
5. Die Stellung der Ethik zu andern Disziplinen.
   a) zur Religion,
   b) zum Recht.

II. Buch.

A. Psychologische Grundlegung der Ethik.
   1. Verstand und Wille,
   2. Willensfreiheit und Gewissen,
   3. Verantwortlichkeit.

B. Affektenlehre.
   1. Die Hauptaffekte,
   2. Die vermischten Affekte,
   3. Die Mittel zur Befreiung von den Affekten.

Schluß.

1. Bewertung dieser Lehren von seiten des Philosophen,
2. Historische Würdigung der Ethik des Chr. Thomasius.

Literaturverzeichnis.

Chr. Thomasius:
1. Historie der Weisheit und Torheit 1693.
2. Versuch vom Wesen des menschlichen Geistes 1693.
3. Lustige und ernsthafte Monatsgespräche 1688—1694.
4. Von den Mängeln der aristotelischen Ethik 1721.
5. Einleitung in die Hofphilosophie 1710.
6. Von den vier Temperamenten 1693.
7. Hällische Bemerkungen 1700.
8. Einleitung zur Sittenlehre 1692.
9. Ausübung der Sittenlehre 1696.
10. Höchst notwendige Wissenschaft, das Verborgene des Herzens anderer Menschen zu erkennen 1694.
11. Grundlagen des Natur- und Völkerrechts 1688.
12. Drei Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit 1705.
13. Luden: Chr. Thom. nach seinen Schicksalen und Schriften.
14. B. A. Wagner: Chr. Thom., Ein Beitrag zur Würdigung seiner Verdienste um die deutsche Literatur.
15. G. G. Fülleborn: Beiträge zur Geschichte der Philosophie Bd. IV.
16. Klemperer: Chr. Thom., ein Vorkämpfer der Volksaufklärung.
17. Windelband: Geschichte der Philosophie, Bd. I, 2. Aufl., Bd. III u. IV, 4. Aufl.
18. Alex. Nicoladoni: Chr. Thom., Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung.
19. Überweg: Geschichte der Philosophie, Bd. III, S. 190—198.
20. Schröckh: Allgemeine Biographie Bd. V.
21. Brucker: Historia philosophiae tom IV.
22. Ziegler: Geschichte der Ethik.
23. Jodl: Geschichte der Ethik.
24. Franz von Holtzendorf: Enzyklopädie der Rechtswissenschaften.
25. Felix Dahn: Rechtsphilosophische Studien.
26. Bluntschli: Staatswörterbuch.

27. Adolf Lasson: Rechtsphilosophie.
28. Siegel: Deutsche Rechtsgeschichte.
29. Gierke: Naturrecht und deutsches Recht.
30. Hinrichs: Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien.
31. Trendelenburg: Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Leipzig 1857.
32. Archiv für Geschichte der Philosophie VII.

Die Bedingungen, aus denen heraus die Ethik des Naturrechtslehrers Chr. Thomasius zu erklären ist, haben in mancher Hinsicht eine gewisse Ähnlichkeit mit jenen Umständen, auf Grund deren wir die griechische Aufklärung und ihre Ableger zu begreifen haben. Die Verschiedenheit in den metaphysischen Ansichten, die gerade in den Systemen der bedeutendsten Denker zu Tage trat, erregte die Unzufriedenheit der Zeit. Der Untergang des griechischen Gemeinwesens lenkte das Interesse des einzelnen von den Aufgaben der Gesamtheit ab und bewirkte die Zurückziehung des Individuums auf sich selbst, auf sein eigenes Heil und seinen eigenen Nutzen und Vorteil.

„Wo die Geschicke der äußeren Welt vernichtend über ganze Völker und gewaltige Reiche dahinrollten, da schien nur noch im Innern der Persönlichkeit Glück und Genuß zu winken, und so wurde für alle Besseren die Frage nach der rechten Einrichtung des persönlichen Lebens die wichtigste und brennendste". (Windelband, Präludien S. 16/17.)

Man fragte nach dem praktischen Wert der Wissenschaften und suchte das bisher Geleistete — nicht immer zum Frommen derselben — zu popularisieren. (Vgl. Windelband, Geschichte der alten Philosophie S. 63 ff.) Außerdem gehört auch das Anwachsen der einzelnen empirischen Wissenschaften innerhalb des Bereiches der alles umfassenden Philosophie zu den Faktoren, welche die Emanzipierung der einzelnen Disziplinen herbeiführten. Sie lenkten das Augenmerk der Denkenden von den expansiv größeren Fragen der metaphysischen Spekulation auf rein praktische Probleme. Dazu kam, daß das einst fest gefügte Gebäude der Religion zu wanken begann. Die religiösen Vorstellungen verschoben sich, um sich allmählich zu läutern. Sie gestalteten sich derart um, daß sie für den Denkenden wie für die Massen keinen festen Orientierungspunkt mehr boten. (Vgl. Ziegler, Geschichte der Ethik B. 1 § 7 S. 141.) Der Spiegel solcher wie aller Kulturströmungen

ist die Kunst und Literatur. Anstelle der griechischen Tragödie tritt vielfach die Satire, d. h. die Kritik an dem Bestehenden und den Idealen der Zeit. Aristophanes verspottet die sokratische Lehre und in ihr die ganze Schulphilosophie: „Das Vorwiegen des Interesses für das Individuum zeigt sich auch in der Kunst, wo an der Stelle des Ideellen mehr und mehr das Realistische und Charakteristische tritt.' (Ziegler, Geschichte der Ethik B. 1 S. 141.)

Ähnlich verhält es sich zur Zeit der Aufklärung. Bereits der Westfälische Friede hatte, wenn auch nicht formell, so doch der Wirklichkeit nach das deutsche Reich in ein Konglommerat von Einzelstaaten ohne jeden einheitlichen, organischen Zusammenhang aufgelöst. Die Scholastik lag im Todeskampf und konnte die Bedürfnisse des Gemütes nicht mehr befriedigen. Durch den Widerstreit der einflußreichsten Lehrsysteme des Aristoteles, Descartes und Spinoza fühlte sich der menschliche Geist beunruhigt. Dazu kam das Aufblühen der Naturwissenschaft.

Die Erkenntnis ihrer Unvereinbarkeit mit den herrschenden religiösen Anschauungen brach sich bei den Gebildeten Bahn. Die Überzeugung, daß der menschliche Geist allein für die Erforschung aller Wissensgebiete wie der Religion ausreichend und kompetent sei, gewann immer mehr und mehr Boden [1]).

So schwankte der Boden der althergebrachten und der neueren Systeme, die in ihrem schwerfälligen Kothurne den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhoben, unter den Füßen derjenigen, denen es nicht so sehr an kritischer Gabe und Skepsis wie an produktiver Kraft und tiefer, schöpferischer Energie zu neuen Geistestaten fehlte. Man suchte am „gesunden Menschenverstand" Halt, denn von den Antworten auf die Rätsel, die das Dasein stellt, fühlte man sich nicht mehr befriedigt. Man will, abgelenkt von den großen nationalen Aufgaben und dem Ringen nach streng wissenschaftlicher Erkenntnis, lieber ergründen, was für den Menschen als solchen,

---

[1]) „Diese Hoffnungen auf eine Religion der Vernunft empfingen schon seit dem 15. Jahrhundert eine immer zunehmende Stärke durch die Erfolge dieser Vernunft in der Unterwerfung der Natur durch das Wissen." (Dilthey, Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert. Archiv für Geschichte der Philosophie VII S. 42). „Die Vernunft besitzt in sich selbst das Vermögen aller, auch der religiösen moralischen Wahrheiten" war der Hauptsatz in der Philosophie Herberts v. Cherbury. (Dilthey, ebendaselbst S. 31.)

losgelöst von der Gesamtheit, nützlich ist. Auch die Form, in welcher diese Frage beantwortet werden soll, kann des methodisch-systematischen Charakters entbehren.

Die belletristischen Produktionen zeigen deutlich diese Physiognomie; in Frankreich veröffentlicht Pierre Bayle seine Nouvelles de la république des Lettres, während in Deutschland nicht nur die satirischen Gedichte Alexanders von Sittenwald, die Thomasius in seinen „Monatsgesprächen" bespricht, sondern auch die höchsten Leistungen der Aufklärungsperiode und des Rationalismus den Geist der Verflachung und des Praktisch-Nüchternen atmen. In Gottsched ist der Kulminationspunkt und das Konterfei solcher Denkungsart gegeben, und Rousseaus „Devin de village" tendiert ebenfalls von der Überkultur zur Einfachheit und zum Natürlichen.

Ebensowenig wie in der Literatur sämtliche Faktoren einer Zeitströmung durch e i n e Persönlichkeit zum Ausdruck kommen, brauchen alle Bedingungen der Aufklärungsperiode zusammen in einem einzelnen ethischen Systeme konsequent den Standpunkt zu ergeben. Die Konsequenz in solchen Lehrgebäuden ist in der Regel abhängig von der Individualität, ihrer geistigen Stärke, ihrer Lebensstellung, ihrer Gewohnheit und ihres Milieu. Gerade die Inkonsequenz, das Schwanken zwischen dem Alten und dem Neuen, das Streben, sich von dem einst Ehrwürdigen im Geistesleben loszulösen und die Ohnmacht, sich von diesen Fesseln entgültig zu befreien, sind bei jenen mehr praktisch als theoretisch angelegten Naturen das Natürliche und Charakteristische. Eine solche praktische Natur sucht, das in den einzelnen Systemen ihr nützlich und richtig Scheinende zu vereinen und für ihre Zwecke zu verwerten. So zeichnen sich solche Lehrgebäude durch den eklektischen Charakter aus, dem es weniger auf streng s y s t e m a t i s c h e Begriffe als auf praktische Anwendung und Brauchbarkeit ankommt.

Damit ist der Standpunkt bestimmt, den Chr. Thomasius auf dem Gebiete der Ethik einnimmt. Er ist im großen und ganzen von keinem Philosophen direkt abhängig. Er bekennt sich zum Eklektizismus [2]) und will die Mitte zwischen den Peripatetikern und Descartes halten. (Einleitung zur Sittenlehre und Einleitung zur Philosophie, Kap. 1 § 92.)

[2]) Nach der Ansicht des Th. sind alle großen Philosophen wie Plato, Aristoteles, Descartes, Eklektiker gewesen. (Einl. zur Hofphilosophie 1. Kap. § 93.)

„Das Unsystematische ist bei ihm geradezu beabsichtigt." (Windelband, Geschichte der neueren Philosophie 1. B. 4. Auff. S. 516.) Für die Popularisierung philosophischer Gedanken sah er in Leibniz das Vorbild. Windelband (ebendaselbst S. 510) charakterisiert ihn deshalb als „einen allseitig aufgelösten Charakter, einen unruhigen Neuerer, der die Wissenschaften zum Hebel gemeinnütziger Interessen macht, einen kritiklosen Eklektiker und dabei einen überaus wirkungsvollen Popularisator."

Die Epikureische Doktrin von der Glückseligkeit hat er sich in der Umgestaltung, die sie durch Gassendi erfahren hatte, zu eigen gemacht. Einen größeren Einfluß hatte auf sein Denken die englische Philosophie. Ihr auf das Praktische und Erfahrungsmäßige gerichteter nüchterner Sinn konnte dem Juristen und banausen Denker zusagen, ohne daß er die volle Tragweite und Bedeutung dieser Geistesrichtung verstand. So entnimmt er Baco von Verulam die vernünftige Liebe als das rechte Maß aller Tugenden. Den empirisch-sensualistischen Charakter seiner Erkenntnistheorie hat er Locke entlehnt. Im übrigen soll der gesunde Menschenverstand die verworrenen Fäden des menschlichen Geistes und Wollens auseinanderlegen. Die Ablösung des abstrakten Denkens und der Begriffe durch schwankende, mehrdeutige populäre Ausdrücke und platte Allgemeinverständlichkeit, die Vereinigung und Verschmelzung heterogener Bestandteile zu einem einheitlichen Ganzen wirkt bei der ethischen Systembildung — soweit von einer solchen die Rede sein kann — mit. Ihre Prinzipien oder Motive sind eben bestimmt durch jene utilitaristischen Zwecke und so zahlreich und unbestimmt wie die Wege, die in den verschiedenen Lebenslagen zu dem jeweiligen Ziele führen. In diesem Sinne urteilt Jodl (Geschichte der Ethik B. 2 S. 25): „Es darf hier daran erinnert werden, daß dem Eudaimonismus des 17. und 18. Jahrhunderts, soweit er einer rein rationalen humanen Ethik zustrebte, vielfach das imperative Moment, das Sollen, fehlte; daß er statt reiner und scharfer Ausprägung der Form, im Gegensatz zu allem sittlich Abweichenden, sich in ein bloßes Beschreiben der gutartigen Menschennatur verlor" [3]).

Recht charakteristisch für die seichte Behandlung und die Vermischung fremdartiger Gesichtspunkte in der Ethik des Thomasius

[3]) „Alle Moralphilosophie ist schlechter als die natürliche Sittlichkeit, die sie erklären und begründen wollte." (Jodl, Geschichte der Ethik, Bd. II, S. 13.)

ist die Behandlung altruistischer Fragen. „Sein Leben für sein Vaterland wagen, ist, wenn man einen rechten Menschen ansieht, ein belustigendes und nützliches Gut; denn ein tugendhafter Mann tut es mit Freuden und erhält dadurch den gemeinen Nutzen, in welchem sein eigener steckt.“ (S. 40 Einl. d. Sittl.). An einer andern Stelle (S. 343 bis 345 ebendaselbst) begründet er die Pflicht der Selbsterhaltung zum Zwecke der Förderung des Nächsten mit dem Hinweis, daß wir ohne Hilfe anderer Menschen nicht auskommen können und auf gegenseitige Unterstützung angewiesen sind. Daß es Güter und Ideale gibt, die unter Hintansetzung des eigenen Wohles zu erstreben sind, daß sie gerade das Wesen sittlicher Handlungs- und Denkweise ausmachen und ihr vornehmlich den Stempel echter Moralität aufdrücken, hat Thomasius nicht erfaßt. Es ist eben das Fehlen des Pflichtbegriffes, daß sich hier bitter rächt. An ihm geht man, wie ein neuerer Philosoph einmal sagt, nicht ungestraft vorbei, wenn man ihn außer acht läßt. In demselben Sinne sagt Alexander Nicoladoni (Chr. Thomasius, Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. Berlin 1888 S. 67): „Charakteristisch ist allen (sc. Werken), daß ihnen nicht etwa ein ideales auf den Begriffen der Pflicht, vor dem alle andern zurücktreten, beruhendes Sittengesetz als Zweck vorschwebt, zu dessen Verwirklichung sie dienen sollen, sondern daß sie sichtlich bestrebt sind, das eigene Wohlergehen mit den Interessen der Gesamtheit, aber mit mehr Rücksicht auf das liebe Ich in Einklang zu bringen.“

Selbst der begeisterte Verehrer des Juristen konnte sich dieses Vorwurfes nicht enthalten. Luden schreibt in seiner trefflichen Biographie (Chr. Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften. Berlin 1805 S. 185 ff.): „Etwas Scientifisches wird man von dem Eklektiker wohl nicht erwarten; aber auch von der Idee der Moral, die darauf ausgeht, alle Moralität, die nur das Produkt des Streites zwischen Neigung und Pflicht ist, in welchem diese den Sieg behält, und die aufhören muß, wenn der Streit aufhört, überflüssig zu machen, von einem allgütigem Gesetz, das regierend eingreifen soll in der Menschen Tun und Wollen, bei den großen wie bei den kleinen Verhältnissen des Lebens, verrät dies Werk des Thomasius keine Ahnung. Ja nicht einmal der Begriff der Pflicht ist ihm dabei eingefallen, sondern es ist vielmehr ein wohlgemeintes, gutmütiges Raisonnement, das die Menschen nicht eben nimmt, wie sie sind, ebensowenig, als es sie zu machen sucht, wie sie sein sollen, sondern das nach einem

gewissen Romanideal die Glückseligkeit der Menschen preist, die auf Wackefieldsche Weise zufrieden leben in häuslicher Freude, voll Liebe gegen andere Menschen, die ihnen gleichen, und vollGutmütigkeit gegen solche, die sie nicht leiden können. Ja, man könnte einen guten Teil des Werkes, ohne ihm zu nahe zu treten, eine Ehestanddisziplin nennen, das zwar nicht gute Menschen beschreibt, das aber nie als Regulativ fürs Leben etwas bedeuten kann."

Bevor wir daher in die Darstellung der Ethik des Thomasius eintreten, muß betont werden, daß die systematischeDarstellung doppelten Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen hatte. Die ersteren liegen sowohl in dem eben bezeichneten Standpunkt und den Bedingungen, aus denen heraus die Sittenlehre unseres Naturrechtslehrers zu begreifen ist, zweitens hat bereits Fülleborn in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie (Bd. 1 Stück 4 S. 7) bemerkt, daß der übergroße Eifer und die heftige Polemik gegen die Pedanterie seiner Zeit, besonders gegen den Aristotelismus[4]), Thomasius daran gehindert hat, eine streng wissenschaftliche Untersuchung über die Moral anzustellen. Nicht anders denkt auch Scherer. (Geschichte der deutschen Literatur S. 333.) „Er (Th.) haßte das Mittelalter und stellte Hans Sachs über Homer. Er zog überall die Berufung auf den gesunden Menschenverstand einem streng wissenschaftlichen Beweise vor und legte den höchsten Wert auf den Nutzen der Wissenschaft."

Wofern man nicht den Gedanken unseres Philosophen Zwang antun will, mußte deshalb von einer sogenannten Vertiefung seiner sittlichen Ideen Abstand genommen werden, da sie sich nicht in seinem Geiste rechtfertigen läßt. Anderseits mußte vieles Material in seinen ethischen Schriften unberücksichtigt bleiben, wenn auf den einheitlich wissenschaftlichen Charakter der Darstellung nicht ganz verzichtet werden sollte. Dies läßt sich um so eher rechtfertigen, als Thomasius häufig mehr als moralisierender und predigender Lehrer auftritt anstatt als wissenschaftlicher Denker. Er mußte nach der bisherigen Charakteristik als Ethiker das Katheder mit der Kanzel verwechseln.

Außerdem sei schon hier bemerkt, daß auch die Rechtsphilosophie

---

[4]) „Freiheit von der aristotelischen Philosophie, — das war ein Losungswort, unter welchem sich Neuerer der mannigfachsten Richtungen zusammenfanden. . . . ." (Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. I, 4. Aufl., S. 6/7.)

unseres Juristen berücksichtigt worden ist. Die Gründe hierzu ergeben sich aus dem Kapitel über die Stellung der Ethik zum Recht. (S. 106/107.)

I. Buch.

1. Die Normen der Sittenlehre.

Wir wenden uns zunächst dem Begriffe „gut" zu. Thomasius definiert: „Gut ist, wenn zwei Dinge mit einander übereinkommen, d. i. ein Ding, das ein anderes in seiner Dauer erhält und dessen Wesen und Beschaffenheit vermehrt. Böse, wenn ein Ding dem andern zuwider ist, d. h. wenn ein Ding die Dauer des andern verkürzt oder dessen Wesen und Beschaffenheit verringert". (Einl. der Sittenl. S. 6.)

Unser Philosoph will also nicht psychologisch aus der Natur des sittlich wollenden Menschen den Begriff „gut" erklären, sondern er fällt ein Werturteil über Objekte in ihren Beziehungen zu einander, um es dann auf den Menschen selbst zu übertragen. Der Grund hierfür liegt eben darin, daß seine ganze Ethik auf eine Nützlichkeitspolitik für den Menschen in seiner psychophysischen Natur hinausläuft. Die Prädikate „gut" und „böse" werden gefällt in bezug auf die Erhaltung und Dauer des Lebens. An diesem Maßstabe sollen alle sittlichen Werte gemessen werden. Demnach gibt es zwei Arten von Gütern, die der Seele und die des Körpers. Auch als Kriterium des ersteren gilt „die Dauerhaftigkeit" d. h. das Verharren in einem Zustande, der das Wesen des Geistes vermehrt. Für die Seele gehört zu dem Begriffe „gut" die Bestimmung, daß sie nicht zu sehr von den Gefühlen der Lust und des Schmerzes affiziert wird, sondern sich einer gewissen, gleichmütigen, fast apathischen Stimmung erfreut. Eine gewisse Beschaulichkeit des Daseins, eine Selbstzufriedenheit, die durch kein Ereignis aus der Ruhe gebracht wird, eine fröhliche Tatenlosigkeit, ein „Stilleben" ist das wesentliche Gute der Seele.

Ziehen wir aus dem bisher Gesagten die Konsequenzen, wie es auch unser Philosoph tut, so können wir noch hinzufügen:

1. Ein Gut von kurzer Dauer, dem ein langes Übel folgt, ist kein Gut, sondern ein Böses.

2. Ein Gut, das nach der einen Seite hin für den Menschen förderlich ist, nach der andern schädlich, ist kein Gut, sondern ein Böses (Einl. d. Sittenl. S. 10—12).

Thomasius polemisiert von diesem Standpunkte gegen die in seiner Zeit übliche Einteilung des Begriffes „gut". Man teilte nämlich das Gute ein in honestum, utile und iucundum, als ob es verschiedene Arten wären. Dieser Unterschied ist, so lehrt der Philosoph, hinfällig; denn nur in seiner Betrachtung nach den verschiedenen Gesichtspunkten und Gegenständen, auf die es bezogen wird, liegt seine Verschiedenheit.

Auf Gott wird das Prädikat honestum angewandt, dasselbe Gute aber angesichts seines Genusses für den Augenblick nennt man iucundum, hinsichtlich seines Wertes und seiner Nützlichkeit utile.

Thomasius hat offenbar, ebenso wenig wie Descartes [5]), einen richtigen Einblick in das Wesen der Gefühle und Leidenschaften, denn bald faßt er das Wort iucundum als angenehm auf und versteht darunter einen rein emotionellen Gefühlszustand, der sich als eine Fröhlichkeit des Gemütes, gewissermaßen als eine Art stehenden Gemeingefühles bezeichnen läßt. Bald aber versteht er hierunter die Befriedigung, die ein mit Bewußtsein erstrebtes Gut gewährt. Natürlich hat er sich durch diese Verwechslung den Kampf mit seinen Gegnern leicht gemacht. (Einl. d. Sittenl. S. 33 u. 34.)

Freilich gewährt der Besitz eines Gutes eine Freude. Aber diese Freude ist doch eben das Accidens, die Folge jenes Besitzes im Unterschiede von dem Gefühle des Angenehmen und „Belustigenden", das sich nicht auf den bewußten Besitz eines Gutes gründet. Es ist nicht die Freude oder die Zufriedenheit über einen erlangten Besitz, sondern lediglich ein augenblicklicher Zustand, der als Lebenserhöhung empfunden wird. Man kann das Gefühl des Angenehmen bzw. Unangenehmen je nach seinen Wirkungen und Folgen verschieden bewerten, es selbst ist aber niemals mit Gut oder Böse identisch.

Ebenso tritt eine gewisse Beschränktheit und Einseitigkeit in dem Erfassen ethischer Gesichtspunkte hervor, wenn er honestum nur in bezug auf Gott als ein richtiges Prädikat anerkennen will. Er hat bei dieser Behauptung zwar wohl das Gefühl der Unsicherheit gehabt, wenn er sagt (S. 34 Einl. d. Sittenl.): „Endlich ist es (das wahrhaft Gute) auch ehrbar oder zum wenigsten unehrbar." Jedoch zur Klarheit des Begriffes hat er sich nirgends durchgerungen. Das

[5]) Vgl. Bark, Die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes. Rostock, Dissert. 1892. Pleßner, Descartes' Lehre von den Leidenschaften. Leipzig 1888.

utile erscheint ihm als das einzige Gewisse, insofern es die Förderung und die Erhaltung des somatischen Menschen bedeutet. Nach dieser Richtung wird auch das honestum umgebogen. „Die Ehrbarkeit gründet sich auf den gemeinen Nutzen des Menschengeschlechtes.“ (S. 34 Einl. d. Sittenl.) Daß die Handlungen des honestum zuletzt auch dem Menschen oder der Menschheit dienlich sind, läßt sich nicht bestreiten. Aber zweckmäßig sind sie weder ihrem Ursprunge noch ihrem Wesen nach. Es ist der Nachteil der eklektischen Philosophie, die überall mehr die zufällige, äußere Gleichheit der Dinge, als deren innere Verschiedenheit betrachtet. So hat unser Philosoph übersehen, daß das Absehen der Moral in erster Linie auf den Willen [6]) gerichtet ist, während den Gegenstand des Rechtes die Handlung bildet [7]).

2. Das Ziel der Sittlichkeit.

Die Ethik hat keine streng wissenschaftliche, sondern eine rein praktische Aufgabe. Sie will weniger zeigen, worin das Wesen der Sittlichkeit besteht, als vielmehr die Menschen glücklich machen und ihren Charakter verbessern. Sie ist „nichts anderes, als eine Lehre, die den Menschen unterweiset, worin seine wahre und höchste Glückseligkeit besteht, wie er dieselbe erlangen und die Hindernisse, so durch ihn selbst verursacht werden, ablegen und überwinden solle.“ (Einl. zur Sittenl., Kap. II S. 57.) Diese Glückseligkeit besteht in einem Zustande, der die größte Ähnlichkeit mit der Ataraxie der Griechen besitzt. Unser Philosoph versteht unter ihr eine Apathie und Interesselosigkeit gegen die Außenwelt. Sie ist ein „ruhiges Verlangen und gemäßigtes Vorstellen“. (S. 85 Einl. d. Sittenl.) Ihre einzige Tätigkeit ist ein Streben nach Vereinigung mit andern Individuen, die ebenfalls den Willen bis zu Verneinung aller Begierden ertötet haben. Aber auch dieses Streben hat nur den Zweck, den einmal gewonnenen Zustand aufrecht zu erhalten. Das höchste Gut ist „eine ruhige Belustigung, die darin besteht, daß der Mensch weder Schmerz noch Freude über etwas empfindet und in diesem Zustande sich mit andern Menschen, die eine dergleichen Gemütsruhe besitzen, zu ver-

---

[6]) Über das Verhältnis von Moral zum Recht bei Thomasius siehe das nachfolgende Kapitel. (S. 106/107.)

[7]) Wenn im Strafrecht die Begriffe dolus und culpa auch ihren Platz haben, so liegt der innere Grund dennoch in den dem Recht innewohnenden, eigentümlichen Prinzipien.

einigen trachtet." (S. 86 Einl. d. Sittenl.) Diese Tätigkeit soll die erlangte Gemütsruhe des Individuums nicht stören, sondern ist „ein ruhiges Bemühen und Darbieten und folglich eine Kontinuierung der einmal erhaltenen Gemütsruhe, als welche ordentlich durch eine dergleichen Vereinigung entsteht oder auch eine stets währende Wirkung dieser Gemütsruhe, um dadurch anzuzeigen, daß diese Ruhe nicht in einer Trägheit oder Faulheit oder Mangel aller Bewegung. welches alles böse Dinge sind, sondern in einer munteren, aber proportionalen Bewegung besteht". (S. 86/87 Einl. d. Sittenl.)

Zunächst springt hier wieder der naturalistisch-utilitaristische Charakter der Ethik in die Augen. Vollständige Untätigkeit involviert das Fehlen an Bewegung des Körpers. Das ist ungesund und schädlich, ergo unsittlich und schlecht. Um aber diese Lehre ganz zu verstehen, sei sie in ihre einzelnen Bestandteile zerlegt.

Aristoteles, gegen den unser Philosoph über Gebühr eifert [8]) (vgl. Joh. Matthias Schröckh. Allgem. Biographie 5. Teil 1778 S. 334), bestimmt die Glückseligkeit als eine Tätigkeit der Vernunft. Diese besteht in der Tugend. Als Konsequenz solcher Betätigung tritt das Lustgefühl ein, das jedoch nicht als Triebfeder zur Sittlichkeit zu betrachten ist. (Th. Ziegler, Geschichte der Ethik Bd. 1 S. 108.) Nachdem die Cyrenaiker das Wesen der Moral lediglich in der Lust erblickten, erklärte die Schule Epikurs als das Ziel des Lebens die Ataraxie; sie ist eine Lust, die im Stillstand der Seele und ihrer Regungen besteht, ein Schweigen aller andern Affekte mit Ausnahme eben jenes Lustgefühls. Der Genuß einer solchen Ruhe ist das größte Glück und das einzig erstrebenswerte Gut des Menschen. (Ziegler, Geschichte der Ethik S. 153.) Die Anschauungen Epikurs in dieser Gestalt waren durch Gassendi wieder zum Ansehen gelangt, der sie gegen die Verdächtigung des Materialismus rechtfertigte. (Gassendi, de vita, moribus et doctrina Epicuri 1647.)

Die Lehre unseres Philosophen ist, wie das Luden in seiner Biographie S. 188 betont, aus diesen Bestandteilen zu erklären. Er hat als echter Eklektiker vergebens versucht, diese verschiedenen Elemente zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen. Die Schwierigkeiten

[8]) Die Polemik gegen Aristoteles scheint eine Erbschaft der Abneigung Luthers gegen diese Philosophie zu sein. Der Reformator sah in dem scholastischen Aristotelismus „eine gottlose Wehr der Papisten", und in dem neueren, wie ihn die Philologen brächten, das pure naturalistische Heidentum.

werden sich im folgenden Abschnitt über die Prinzipien der Ethik deutlich zeigen.

3. Die Prinzipien der Sittlichkeit.

a) Die vernünftige Liebe.

Das höchste und einzige Prinzip des sittlichen Handelns ist die vernünftige Liebe. Sie ist ein Affekt, dessen psychologische Natur weiter unten erörtert werden soll. Ihre Tätigkeit wird hervorgerufen durch die Erkenntnis, daß etwas gut ist. Hierzu tritt der Wille, das letztere an sich zu ziehen, daß es zu einem Bestandteile des Liebenden wird. (S. 159 Ein. d. Sittenl.) Die vernünftige Liebe gewährt ferner allein die Sicherheit für den Bestand der Gemütsruhe. Dies hat die negative Bedeutung, daß sie die Schäden und Gefahren, die aus egoistischem Handeln entstehen, abwehrt; „denn ohne eine friedliche Gesellschaft kann er (der Mensch) nicht vergnügt leben." (Einl. d. Sittenl. S. 187.) Positiv erzeugt sie stets neue Liebe und Freuden über den erreichten Zustand. Sie selbst beruht nicht nur auf der Erkenntnis von dem Nutzen ihrer Betätigung, sondern ist auch ein dem Menschen innewohnender Trieb. Denn einerseits erklärt Thomasius: „Die Liebe ohne den Gedanken, daß etwas gut ist, kann nicht begriffen werden" (S. 159 Einl. d. Sittenl.), anderseits ist er der Meinung: „Wenn der Mensch gar keine Liebe oder Zuneigung zu einer ruhigen und friedlichen Gesellschaft in seinem Herzen hätte, so wäre nicht möglich, daß er jemals ein Verlangen nach derselben haben oder nur begreifen könnte, daß Ruhe und Friede etwas Gutes für ihn wäre." (S. 345 Ausübung d. Sittenl.) Unser Philosoph preist die vernünftige Liebe als „das rechte Maß aller Tugenden" (S. 190 Einl. d. Sittenl.); sie ist die Tugend selbst. Sie ist im Gegensatz zu der Lehre des Aristoteles, gegen den er offenbar hier polemisiert, nicht nur ein habitus, sondern auch eine actio virtutis (vgl. Windelband, Geschichte der alten Philosophie § 43 S. 169 u. 170). Sie ist auch umfassender als das Prinzip der Gerechtigkeit. Denn ein Übermaß in dieser Tugend ist schon unvernünftig. Dagegen gibt es kein Zuviel in der Liebe. Während die Mitte in der Tugend etwas Schwankendes ist, hat die vernünftige Liebe nach keiner Seite einen Überschuß oder Mangel aufzuweisen.

Auch hier zeigt sich die Mißlichkeit der Vermengung individueller und altruistischer Gesichtspunkte. Die vollständige Hingabe des Einzelnen an die Interessen der Gesamtheit als die höchste sittliche

Leistung hat in einem solchen Schema keinen Platz. Der utilitaristische Gedanke kann keine echte moralische Liebe erzeugen, sondern in letzter Instanz nur die Rücksicht auf das eigene Ich. Das sittlich-altruistische Streben jedoch kennt keine Beziehung auf den eventuellen Nutzen oder Schaden des Handelnden oder Wollenden. Es besteht eben, um mit J. St. Mill (philosophie of Hamilton) zu reden, in einer uninteressierten Liebe zu dem Nächsten. Eine solche Liebe kann den Nutzen für die Gesamtheit wie für das eigene Ich involvieren, aber in ihrem Ursprunge kennt sie diese Absicht nicht.

Der Vollständigkeit halber sei hier noch eine Bemerkung des Philosophen erwähnt, die für die ganze Ethik ohne Belang bleibt, höchstens dokumentiert sie seine Unklarheit auf diesem Gebiete und die Willkür im Gebrauche ethischer Determinationen. An einer einzigen Stelle (Einl. d. Sittenl. S. 111) erklärte er die Tugend, worunter er vermutlich hier das tätige sittliche Handeln im altruistischen Sinne versteht, als das Prinzip der Sittlichkeit. „Sie ist Mutter und Tochter sowohl der Weisheit als der Glückseligkeit." Auch ist ihm die Arbeit für die Gesamtheit die größte sittliche Tat. Das Wohl des Ganzen ist das höchste Strebensziel. Denn der Mensch ist im Grunde ein *ζῶον πολιτικόν*. (S. 90 u. 91 Einl. der Sittenl.)

Man kann es begreifen, wenn Fülleborn (Beiträge zur Geschichte zur Philosophie Bd. 1 Stück 4 S. 69 ff.) sich aus der Verwirrung und dem Konglommerat von individuellen und generellen, utilitaristischen und altruistischen Bestandteilen nicht ganz zurechtfinden konnte. Denn Ataraxie und tätige Liebe oder das Wohl der Gesamtheit lassen sich logisch nicht gut vereinigen. Er sucht in die sich ausschließenden Bestimmungen Einklang zu bringen, indem er ausführt: „Da bei Thomasius das Prinzip der Ethik die Liebe ist und zu ihr sowohl ein Liebender wie eine geliebte Person gehören, so war es ihm einleuchtend, daß das Wohl des Ganzen der Zweck der Handlung eines jeden Individuums sein müsse, und daß jedes einzelne Mitglied sein eigenes Wohl durch das Ganze befördere." Diese Erklärung und Interpretation ist wohl kaum ausreichend. Denn insofern die Liebe mit einem beglückenden Lustgefühl verbunden ist, würden dann das Wesen und das Prinzip der Sittlichkeit zusammenfallen. Außerdem folgt noch nicht aus dem äußeren Umstande, daß zur Liebe stets zwei Personen gehören, die notwendige Gleichstellung der Interessen der geliebten Person mit denen der liebenden. Der Gegenstand der Liebe läßt sich

im Hinblick auf die Gemütsruhe des Individuums auch als Mittel zum Zweck auffassen [9]). Demnach scheint kein anderer Ausweg für eine Erklärung übrig zu sein als die folgende Annahme: Glückseligkeit im Sinne der Ataraxie wird auf altruistischem Wege durch die Liebe erreicht. Der Endzweck dieser Liebe bleibt der Zustand der Ataraxie als des höchsten Glückes des Individuums.

b) Die unvernünftige Liebe.

Die mit dem intellektuellen Faktor der Einsicht in den Nutzen begründete Liebe ermöglicht es unserem Philosophen, die Selbstliebe als töricht zu bezeichnen. Denn in Wirklichkeit ist der Egoismus nicht unsittlich, sondern „eitle Einbildung unvernünftiger Menschen" (S. 160 Einl. d. Sittenl.). Sie entspringt der mangelhaften Erkenntnis des Wertes einer Handlung, die das augenblickliche Vergnügen und Lustbedürfnis des Handelnden bezweckt. Sie besteht in einem Verlangen nach Dingen, die sich auf die Dauer als schädlich und untauglich erweisen, deren Erlangen sich also vor dem Forum des Nützlichkeitsprinzipes nicht rechtfertigen läßt. Sie entsteht durch starke, plötzliche Affizierung der Sinne, die einen turbulenten, hitzigen Wunsch nach Gegenständen hervorrufen, ohne daß der Verstand ihren dauernden Nutzen genügend geprüft hat.

Ihre nähere Natur und ihre besonderen Arten sollen in der Affektenlehre erörtert werden, da sie von Thomasius lediglich von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet werden.

4. Tugendlehre.

Das Kapitel über die Prinzipien der Ethik bezeichnete die vernünftige Liebe im weitesten Sinne als deren Prinzip. Welche Tugenden durch sie verwirklicht werden sollen, sei der Gegenstand dieses Kapitels.

a) Die allgemeine Menschenliebe.

Sie äußert sich in folgenden fünf Tugenden:

1. Die Leutseligkeit. Sie ist eine Leistung, die man ohne große Opfer vollziehen kann, und gilt als officium humanitatis. Sie entspringt — hier legt Thomasius Gewicht auf die Gesinnung — dem

[9]) Vgl. Nicoladoni. Chr. Th. S. 67.

freien Willen und ist deshalb von jedem Zwange frei. (S. 211 Einl. d. Sittenl.) Doch soll sie anerzogen werden durch Beschämung beim Unterlassen solcher gefälligen Handlungen. Sie darf nicht mit Dank erwidert werden, sofern sie nicht ihren spezifischen Charakter als solche verlieren soll [10]).

Geschieht die „Leutseligkeit" mit Aufwand von Mühe und Opfer, so heißt sie „Guttat". Sie soll eintreten, wenn ihre Unterlassung schweren Schaden nach sich zieht, und kann dann erzwungen werden.

Genau betrachtet fällt eine solche Handlung in das Gebiet des Rechts [11]). Bei der engen Verbindung oder richtiger bei der Vermengung von Moral und Recht nimmt es nicht Wunder, wenn rein juridische Themata bisweilen in der Sittenlehre erörtert werden.

2. Die Wahrhaftigkeit [12]). Sie besteht darin, daß wir unser Versprechen jedem Menschen [13]) gegenüber genau halten. (S. 216 Einl. d. Sittenl.) Sie ist eine Erweiterung der Leutseligkeit. Denn sie kann vom Geber nicht jederzeit gewährt, als auch im Interesse des Empfängers nicht stets empfangen werden, ohne daß beide bisweilen ideellen Schaden an Ehr und Ansehen nehmen.

3. Die Bescheidenheit. Sie äußert sich darin, daß der Mensch dem andern keinen ihm gesellschaftlich zustehenden Vorzug beansprucht. Er wünscht gleiches Recht mit ihm zu haben und dieselben Forderungen zu erfüllen. Er verzichtet mit Rücksicht auf die Wandelbarkeit und Unsicherheit des menschlichen Schicksals und Besitzes auf jeden Vorzug und Vorrang, der ihm gemäß einer glücklichen Anlage und sozialen Stellung zusteht [14]).

---

[10]) „Die Leutseligkeit ist eine Tugend, die den Menschen antreibt, allen Menschen, die dessen von Nöten haben, mit allen denjenigen Dingen, die er noch nicht hoch ästimiert, oder deren Mitteilung ihm nicht sauer ankommt, beizustehen und einen Gefallen zu erweisen." (S. 208 Einl. d. Sittenl.)

[11]) Vgl. das Kapitel „Recht und Moral" (S. 106 ff.).

[12]) „Durch die Wahrhaftigkeit verstehe ich allhier die Tugend, nach welcher wir schuldig sind, das Versprechen, das wir allen Menschen, sie mögen sein, wer sie wollen, getan haben, treu und unverbrüchlich halten." (S. 216 Einl. d. Sittenl.)

[13]) Charakteristisch ist die Bemerkung, daß man auch Ketzern gegenüber Versprechen halten soll, da sie sich dadurch auch ihrerseits zum Halten derselben verpflichtet fühlen. (S. 223 Einl. d. Sittenl.)

[14]) „Die Bescheidenheit ist eine Tugend, die den Menschen antreibt, daß er allen Menschen, sie mögen sein, von was Stande sie wollen, freundlich

Thomasius will diese Tugend streng von der Demut geschieden wissen. Denn man kann wohl begreifen, daß man mit allen andern Menschen auf derselben Stufe steht, nicht aber, daß man sich geringer als sie bewerten soll. Das ist eine Forderung der Religion, nicht der Ethik (S. 229 Einl. d. Sittenl.).

4. Die Verträglichkeit. Sie fordert, jedem das Seine zu lassen, das Eigentum des Nächsten in keiner Weise zu schmälern; wenn dieses irrtümlich oder vorsätzlich geschehen ist, so soll dem Geschädigten Ersatz geleistet werden. Diese Tugend umfaßt also mit einem Worte die ganze Sphäre des juristischen Begriffes Besitz und Eigentum [15]).

5. Die Geduld. Diese Tugend verlangt Nachsicht gegen diejenigen, die aus irgend einem Grunde, sei es mit Vorsatz oder unabsichtlich, die bisher aufgezählten Tugenden nicht geübt haben. Außerdem verlangt sie Verzicht auf diejenigen Rechte und Ansprüche, die der Benachteiligte als Äquivalent erheben könnte, falls man die vier letzten Tugenden gegen ihn nicht geübt hat.

Es ist eine Art Feindesliebe, die in der Absicht geübt wird, denjenigen, der gegen die vier ersten Tugenden gefehlt, gerade durch die „Geduld" in seiner Schlechtigkeit zu besiegen. Daß dies kein ungebührliches Verlangen ist, wird mit folgendem Hinweis begründet: Auch der Gute erfüllt andern Menschen gegenüber nicht immer die Pflicht und schuldigen Leistungen, verlangt oder wünscht dagegen für sich bei jedem Fehltritte Nachsicht. Im Interesse des Ausgleiches soll man also Geduld gegen denjenigen gebrauchen, der seinen Pflichten nicht nachkommt [16]). (S. 235 Einl. d. Sittenl.)

---

und als Menschen, die in diesem Stück seinesgleichen sind, begegnet, sie gleiches Recht mit sich genießen läßt und sich nicht mehr herausnimmt, als ihm von Rechts wegen gebührt." (S. 225—226 Einl. d. Sittenl.)

[15]) „Die Verträglichkeit ist eine Tugend, die den Menschen antreibt, daß er allen andern Menschen das Ihrige in Fried' und Ruh' genießen läßt und ihnen an ihren Gütern sowohl des Leibes als des Glückes keinen Schaden tun oder derselben auf eine Weise sie beraube, oder wenn ja allenfalls hierwider etwas aus Vorsatz geschehen, die Sache nebst allen verursachten Schaden erstatte oder sonsten annehmliche Satisfaktion leiste." (S. 230 Einl. d. Sittenl.)

[16]) „Die Geduld ist eine Tugend, die den Menschen antreibt, daß sie den andern Menschen, die die allgemeine Liebe nicht wohl in acht genommen, sondern vielmehr wider die bisher vier aufgezählten Tugenden entweder aus Vorsatz oder Versehen angestoßen, ihre Beleidigung aus allgemeiner Liebe

Alle diese fünf Tugenden sollen nach der Ansicht unseres Philosophen wegen der allgemeinen Gleichheit des Menschengeschlechtes geübt werden. Er versteht darunter die physische Beschaffenheit der Menschen, deren Leben denselben Bedingungen des Geschehens unterworfen ist. Sie sind als Naturprodukte denselben Prozessen des Entstehens und Vergehens ausgesetzt. Glück und Zufall sind häufig genug die Faktoren, welche die soziale und gesellschaftliche Stellung bedingen. Stand, Rang und Würde sind wandelbar. Auch die moralischen Anlagen und Fähigkeiten sind im Grunde dieselben, trotz einiger Abweichungen. „Sie sind alle gleich unfähig, durch ihre eigenen Kräfte zur wahren Tugend zu gelangen." (S. 200 ff. Einl. d. Sittenl.) Auch sind sie alle Kinder Gottes, vor dem sie gleich sind, und der ihnen gleiches Recht widerfahren läßt. Schließlich kann auch der schlechteste, dümmste und unglücklichste Mensch uns genau so nützen und schaden wie der beste, klügste und glücklichste. (Ebendaselbst.)

Aus drei Gründen also sollen wir uns der fünf Tugenden befleißigen. Wir können den ersten den physischen Grund der Einheit des Menschengeschlechtes nennen. Er hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem der metaphysischen Einheit im Sinne Schopenhauers, der von ihr das Mitleid als Motiv der Sittlichkeit ableitet. Der zweite Grund ist religiös. Wir wollen ihn kurz als moralische Impotenz bezeichnen. Der dritte Grund enthält wieder das Nützlichkeitsprinzip als das eigentliche Agens der Moral.

Es ist klar, daß die Zahl und die Reihenfolge der Tugenden, die aus solch verschiedenen Gesichtspunkten heraus aufgezählt werden, nicht auf eine nach logischen Gesichtspunkten geordnete Vollständigkeit Anspruch erheben können. Ihre Zahl kann beliebig vergrößert oder verkleinert werden. Jedoch spricht aus dieser Einteilung und Aufzählung nicht so sehr der Philosoph als der Jurist und Naturrechtslehrer, der das Interesse der Gesellschaft im Auge hat [17]).

---

verzeihen und sich solchergestalt auch der nach dem natürlichen Rechte zugelassenen Mitteln freiwillig wegen des allgemeinen Friedens begeben." (S. 231 Einl. d. Sittenl.)

[17]) Vgl. Chr. Thomasius, 3 Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit, S. 161.

b) Die besondere Liebe.

Sie ist das Streben zweier Wesen, die dasselbe sittliche Ziel haben. Wenn Thomasius auch ausdrücklich erklärt, daß diese Zahl nicht auf zwei eingeschränkt zu bleiben braucht (S. 266, Einl. d. Sittenl.), so ist hier das Urteil Ludens (S. 186 ff.) für die Ethik unseres Philosophen als eine Ehestandsdisziplin durchaus am Platze [18]).

Es folgt in diesem Kapitel eine ermüdende Abhandlung über den Verkehr zwischen den beiden Geschlechtern, zwischen Freundschaft und Liebe besteht nur ein gekünstelter Unterschied. Während nur dieselbe Inklination für das sittliche Ziel von den beiden Liebenden verlangt wird, kann ihr Grad und ihre Intensität verschieden sein. Die Voraussetzung dieser Liebe ist die Hochachtung. Sie äußert sich in:

1. Gefälligkeit und Sorgfalt, durch die man den Tugendliebenden näher kennen lernen will. Sie besteht in kleinen Liebesdiensten und Galanterien, die von seiten der Empfangenden nicht verlangt werden. Dies ist das erste Stadium der besonderen Liebe. Auf einer höheren Stufe hören diese kleinen Dienste auf, da sie nicht eigentlich das Zeichen, sondern nur ein Mittel zur Prüfung und Bestätigung der vermuteten Liebe waren. Wo diese Höflichkeiten nicht schwinden, hat man es mit keiner wirklichen Liebe zu tun (s. 282, Einl. d. Sittenl.).

2. Vertrauen und Opferbereitschaft. Das Vertrauen entspringt aus der Liebe, die das Wohl der geliebten Person mit Hintansetzung aller persönlichen Interessen bezweckt. Ihr Korrelat ist die Dankbarkeit als ein Trieb, diese Guttätigkeit zu erwidern und sie freudig anzunehmen [19]).

3. Gütergemeinschaft, sowie Gemeinschaft alles Tuns und Lassens. Diese sittliche Forderung steht im engsten Zusammenhang mit den rechtsphilosophischen Anschauungen des Thomasius. Sie ist eine Konsequenz aus der Lehre, daß das Eigentum aus der moralischen Verschiedenheit der Menschen entstanden ist. Denn im Urzustande, als dem eigentlich normalen, herrschte Liebe, die erst durch den Sündenfall aufhörte. Dazu kommt, daß unser Philosoph gleich

---

[18]) Vgl. oben S. 90.

[19]) Es verrät praktisch-psychologischen Scharfsinn, wenn Th. sagt, wer derartige Dienste demjenigen erweist, den er nicht genau kennt oder liebt, dient damit seinem Eigennutz. (S. 278 Einl. d. Sittenl.)

Aristoteles (Nikomachische Ethik VIII, 12) den Menschen mehr zur Ehe als zum Bürger geschaffen sein läßt. (S. 344 der drei Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit). Da bei ihm Liebe und Freundschaft fast identische Begriffe sind, so erklärt sich auch hieraus die Forderung der Gemeinschaft alles Tuns und Lassens [20]).

Thomasius hat sich die Schwierigkeiten bei der Erreichung jenes Idealzustandes nicht verhehlt, doch soll dem Menschen die Idee als Regulativ vorschweben. Denn das Arbeiten an jenem Ziele gewährt Vergnügen und ist ein besonders geeignetes Beförderungsmittel zur Glückseligkeit. (S. 306 ff. der Einl. d. Sittenl.)

c) Die vernünftige Selbstliebe.

Da den Inhalt und das Ziel der vernünftigen Liebe zum großen Teil der Nutzen des Nächsten bildet, so folgt aus ihr auch, daß der Liebende solche Pflichten gegen sich zu erfüllen hat, die ihm und seiner tätigen Liebe gegen den andern förderlich sind. So ist die Erklärung unseres Philosophen zu verstehen: „Aus der Liebe gegen andere fließt Liebe gegen uns selbst". (S. 343 Einl. d. Sittenl.)

Sie wird aus doppelten Gründen gefordert:

a) aus der „allgemeinen Liebe", weil wir auf die Dienste der „allgemeinen Liebe" angewiesen sind und gegenseitig der Hilfe bedürfen;

b) aus der „besonderen Liebe", weil wir Objekte der Betätigung dieser Liebe für andere sind. Durch Schädigung unserer eigenen Person würden wir uns ihrer Liebe entziehen.

Diese Pflichten gegen uns selbst zerfallen in: 1. Mäßigkeit; 2. Reinlichkeit; 3. Arbeitsamkeit; 4. Tapferkeit.

Gerade dieses Kapitel über die „Selbstliebe" zeigt deutlich, wie wenig klar sich unser Philosoph über das Wesen und den Gegensatz von individualistischer und altruistischer Moral geworden ist. Ohne daß ihm der Gedanke ihrer Vermittlung bzw. Unvereinbarkeit gekommen ist, stehen die beiden Elemente ruhig nebeneinander. Denn ist der Altruismus das Ziel unseres Handelns, so ist es unlogisch, Tugenden aus „allgemeiner Liebe", d. i. aus egoistischen Motiven zu

---

[20]) Th. scheint dabei an den Eklektiker Cicero in der Schrift Laelius, de amicitia zu denken, der wahre Freundschaft als idem velle et idem nolle definiert.

fordern, vice versa: Ist der individualistische Utilitarismus der eigentliche Kern sittlichen Strebens, so ist es eine ungerechtfertigte Forderung, daß der Einzelne sich nur als Mittel zur Betätigung von Willensregungen anderer gebrauchen lassen soll, die ihm keinen direkten Nutzen bringen [21]).

Die vier menschlichen Gesellschaften.

Obwohl das Vorbild für alles sittliche Leben die Ehe ist, sollen dennoch alle diese Tugenden in den folgenden Gesellschaftskreisen geübt werden:

1. Mann und Weib.
2. Eltern und Kind.
3. Herr und Knecht.
4. Obrigkeit und Untertan.

Die dritte und vierte Gesellschaftsklasse ist durch den Mangel an Liebe entstanden. Das Prinzip, das in ihnen herrscht, ist die Gerechtigkeit, im Unterschied zu den ersten beiden Klassen, in welchen die Liebe die Herrschaft führt. Gerechtigkeit und Liebe unterscheiden sich aber dadurch, daß jene ihre Forderungen erzwingt, diese jeden Zwang verpönt. (Einl. z. Sittenl. Kap. 5 § 104.) Gleichwohl sollen die dritte und vierte Gesellschaftsklasse auch in der Ethik und nicht, wie man erwarten sollte, im Naturrecht ihren Platz haben. Denn ohne Liebe kann keine Gesellschaft bestehen, wohl aber ohne Zwang. Die Gewalt wurde nur deshalb eingeführt, weil einige aus moralischer Unvollkommenheit oder Böswilligkeit ihre Obliegenheit gegen die Gesamtheit nicht erfüllten.

Sie ist deshalb nur ein Mittel, um den Zustand der Liebe wieder herzustellen und ihn vor Haß und Beleidigung zu schützen. In dem Augenblick, wo die Gesellschaft wieder „ein einig Volk von Brüdern" bildet, schwindet der Zwang von selbst. (Einl. z. Sittenl. Kap. 5 § 82 und Kap. 9 §§ 8—24.) Zur Staatslehre bemerkt Thomasius im Anschluß an diese Gedanken, daß der Fürst lediglich das Wohl der Untertanen zu fördern hat. Die letzteren sollen seine Aufgabe durch Gehorsam und freiwillige Unterwerfung erleichtern. Der Adel darf die Bürger und Bauern nicht unterdrücken und demütigen. Denn alle Menschen sind gleichmäßig zur Beobachtung der Tugenden, die die allgemeine Liebe umfassen, verpflichtet. (Einl. z. Sittenl. Kap. 9 S. 369 ff.)

---

[21]) Vgl. oben S. 89 die Ansicht Thomasius' über den Tod für das Vaterland.

5. Stellung der Ethik zu den andern Disziplinen.

a) Religion und Ethik.

Mußte nach den historischen Voraussetzungen und Bedingungen die Erörterung nach dem Kriterium und den Prinzipien, nach dem „Was" und „Wie", spärlich ausfallen, so wird sich auch für die strenge Abgrenzung der Ethik von andern Wissensgebieten wenig Wissenschaftliches und logisch Konsequentes erwarten lassen. So hat Thomasius auf die Frage nach der Sanktion der Moral durch die Religion keine ganz widerspruchsfreie Antwort gegeben.

Insofern als das höchste Gut oder die Glückseligkeit auf einem Gefühle beruht, ist auch bei ihm der Grund des sittlichen Strebens eo ipso klar. Denn jedes Gefühl, das in der Lust besteht, ist genügend als Erklärung für bestimmte Handlungen, die diesen höchsten Lusteffekt bezwecken sollen. Somit sind die sittlichen Betätigungen nicht Selbstzweck, sondern sie werden vollzogen mit Rücksicht auf die aus ihnen resultierende Lust. Zwar spricht unser Philosoph viel von der vernünftigen Liebe zu den Menschen, doch ist sie, so sahen wir, nicht der Grund sittlichen Handelns, sondern gibt nur ein Mittel an, wie der Mensch zu dem höchsten Gute gelangen kann. Jedenfalls genügte die Erklärung, daß die Moral auf dem Streben nach Glückseligkeit beruhe, und bedürfte keiner weiteren Deduktion. Er weist den Einwurf, daß die Liebe zu Gott ihr Prinzip sei, mit der Erklärung zurück: „Gott weist uns auf die Liebe zu den Menschen hin, je mehr wir sie lieben, um so mehr lieben wir ihn." (S. 191 Einl. d. Sittenl.) „Die vernünftige Liebe zu den Menschen ist das einzige Mittel, die wahre Gemütsruhe zu erlangen." (S. 187 Einl. d. Sittenl.) Ebenso erklärt er in der Lehre vom Naturrecht (Vorrede zu 3 Büchern der göttlichen Rechtsgelahrtheit S. 20 u. 41), daß die Theologie sorgfältig von der Moral und dem Recht zu scheiden sei. Denn die Religion erstrebt ewige Glückseligkeit, die Moral dagegen nur zeitliches Glück. Thomasius hat somit an dieser Stelle ein Kriterium für beide Disziplinen gegeben, er hat eine scharfe Trennung der Moral von der Religion vollzogen und die erstere auf sich selbst gestellt, eine Tat, die ihm Ehre macht.[22])

Gleichwohl soll die Religion für die Ethik nicht entbehrlich sein. Theoretisch ist Gott die letzte Ursache der Glückseligkeit.

[22]) Vgl. auch Einl. der Hofphilosophie S. 71 und S. 249 der „3 Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit".

Doch ist er nicht im psychologischen Sinn Erreger sittlichen Strebens etwa derart, daß er als moralisches Prinzip in uns tätig ist. Der Gottesbegriff antwortet nicht auf die Frage, warum soll der Mensch nach Glückseligkeit trachten, indem er sagt: „Gott veranlaßt den Menschen, nach der Realisierung des höchsten Gutes zu streben. Unser Philosoph erklärt vielmehr Gott dem Ursprunge nach als den Geber alles Guten, somit auch des höchsten Glückes. Praktisch ist dieser Gedanke notwendig, denn ohne Gotteserkenntnis ist kein wahres Glück möglich. Die Vollkommenheit der Gemütsruhe erfordert Gott. Er dient zu ihrer Förderung und hat in dieser Hinsicht pädagogischen Wert. Er lehrt unsere Handlungen mit Rücksicht auf ihn als den Spender des höchsten Glückes einzurichten, nach seinem Willen zu leben und auf ihn zu vertrauen. Diese Religiosität soll der Moral den negativen Nutzen gewähren, daß unsere Gemütsruhe nicht durch Furcht vor andern Menschen und äußeren Schicksalsschlägen gestört wird. (S. 147 Einl. d. Sittenl.)

Kann man die relative Berechtigung des Wertes dieser Ausführungen für die Moral anerkennen, so kann man den wackeren Vorkämpfer für Volksaufklärung nicht von Einseitigkeit und Voreingenommenheit freisprechen, da, wo er über die falschen Arten des Glaubens handelt. Der Atheist, so meint Thomasius, kennt nur sein eigenes Wohl und begeht deshalb heimlich Ungerechtigkeit. In manchen Stunden aber kommt ihm sein Vergehen, die Existenz Gottes und dessen sittliche Forderung zum Bewußtsein. Die Folge davon ist Angst und Furcht, und so besitzt der Mensch keine Gemütsruhe. Ebenso schädlich ist der Aberglaube. Er besteht darin, daß der Mensch sich falsche und schlechte Vorstellungen von Gott macht, seine eigenen Leidenschaften ihm oder irgend einem andern Wesen oder Gegenstand vindiziert. Indem er ihnen dient, geht er ebenfalls der wahren Gemütsruhe verlustig. (S. 150 Einl. d. Sittenl.)

Schon aus dem bisher Gesagten ist es einleuchtend, daß die religiösen Anschauungen in letzter Instanz den größten Einfluß auf die Ethik des Naturrechtslehrers gehabt haben. Ein durchgehender Zug in ihr ist seine Abhängigkeit von der Religion trotz des Versuches, jene Disziplin selbständig zu machen. Genau genommen ist sogar die Bibel der Leitfaden und die Grundlage seines ganzen Systems. (Ausübung der Sittenlehre S. 530.) In dem „Beschluß der Sittenlehre“ legt er dann auch das offene Bekenntnis ab, daß die Quelle für sein

dreiteiliges Schema der Leidenschaften[23]) jene Stelle ist, wo Johannes sagt: „Alles, was in der Welt ist, und nicht von Gott, gehört zu den drei Klassen: Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz. Während er ferner die Sittenlehre mit dem stolzen, selbstbewußten Versprechen begonnen, sichere Kriterien und Mittel für einen moralischen Lebenswandel zu geben[24]), beschließt er dieses Werk resigniert mit dem Gedanken der Erbsünde. Wer wahrhaft sittlich handeln und denken will, wird auf die Bibel verwiesen als das einzige echte Mittel für die Tugend und Glückseligkeit. (S. 251 Ausübung d. Sittenl.)

So bleibt die Philosophie die hörige Magd der Theologie, bei der es, um an ein Scherzwort Kants zu erinnern, nicht zweifelhaft bleibt, ob sie ihr die Schleppe trägt oder ihr mit dem Lichte vorangeht. Es ist nichts weiter als ein kleiner Anlauf zur Emanzipation der Moral von der Religion. Thomasius ist in diesen Problemen das Kind seiner Zeit, wenn auch ein sehr kluges, das sich nicht von dem Gängelbande der Kirche befreien konnte.

b. Die Stellung der Ethik zum Recht.

1. Ethik und positives Recht.

Das positive Recht ist eine Rechtsordnung, deren Grundlage die Offenbarung, d. h. der Dekalog bildet. Je nach dem jeweiligen Bedürfnisse und den Interessen der Gesellschaft ist es modifizierbar. Der Zweck des Rechtes ist der äußere, materielle Nutzen der Gemeinschaft, hinter den alle geistigen Forderungen des Individuums zurücktreten müssen. Wie der Ursprung und das Ziel des positiven Rechtes sich von der Moral unterscheiden, so sind auch die Mittel, durch die es verwirklicht wird, andere als die der Ethik. Das Prinzip des Rechtes ist die Gerechtigkeit, sie verschafft sich durch Gewalt Geltung. Das Prinzip der Sittlichkeit — so sahen wir — die Liebe, sie kennt keinen Zwang. (Einl. zur Sittenlehre Kap. 5 § 104 u. a. O.) Gemeinsam ist beiden Disziplinen der Unterschied von der Theologie. Während sie das ewige Wohl anstrebt, zielen Recht und Moral nur auf das zeitliche Glück hin. (Chr. Th. Vorrede zu den 3 Büchern der göttlichen Rechtsgelahrtheit S. 41.)

---

[23]) Vgl. unten S. 119 ff.

[24]) Vgl. auch Chr. Th., Von den Mängeln der aristotelischen Ethik, S. 80.

2. Ethik und Naturrecht.

Von diesem positiv geoffenbarten Rechte unterscheidet Thomasius und seine Zeit noch das Naturrecht als die eigentliche Rechtsdisziplin. Um das Wesen und den Charakter dieser Wissenschaft zu verstehen, soll zunächst ihre Entstehung entwickelt werden. Die historischen Untersuchungen haben es als unumstößlich festgestllt, daß alle Systeme in der Geisteswissenschaft, alle großartigen Gesichtspunkte und Prinzipien, die der Zeit völlig neu erschienen, gleichsam wie die Minerva aus dem Haupt des Zeus entsprungen, historisch durch reale Umstände bedingt wurden. Diese Umstände sind zwar nicht, wie die materialistische Auffassung behauptet, Ursachen im Sinne des kausalen Geschehens, sondern, wie bei der Erkenntnis der Stoff von außen gegeben, Veranlassungen, an denen sich die idealen Faktoren betätigen.

Die zur Neugestaltung der Lebensanschauung und der Gesellschaft treibenden Kräfte des 16. Jahrhunderts waren der Humanismus und die Reformation. Doch weder die Renaissance noch Luther konnten die praktischen Probleme ihrer Zeit lösen. Die freudige Bejahung des Lebens, die man als ein Charakteristikum jener Bewegung ansieht, war allein noch kein in die Speichen der Politik und des sozialen Getriebes eingreifender Faktor. Die Vertreter jener Epoche verloren sich in gelehrte Untersuchungen über das Altertum. Auch Luthers Wirken hatte für die neue Gesellschaftsorganisation und Gestaltung des öffentlichen Lebens nicht die angemessene Form gefunden. Die Feudalität war dahin. In die festgeschlossene Einheit der katholischen Welt war ein wuchtiger Keil getrieben. Die Autorität und die Grundfesten der kirchlichen Vernunft waren erschüttert. Andererseits war es der Reformation nicht gelungen, ein einheitliches und allgemein anerkanntes religiöses Lehrgebäude an die Stelle des alten zu setzen. Religionshader und Religionskriege waren die Folgen. Dieser Hader zwischen den Konfessionen wird von den tiefer und harmonisch angelegten Naturen auf die Dauer als unerträglich empfunden. Im Jahre 1654 klagt Logau: „lutherisch, päpstisch, calvinisch, diese Glauben alle drei sind vorhanden. Doch ist Zweifel, wo das Christentum denn sei.“ Solche Stimmungen und

---

[25]) Auch Lasson unterscheidet in seiner Rechtsphilosophie die beiden Disziplinen durch die Erzwingbarkeit bzw. Nichterzwingbarkeit.

Ahnungen wecken die Ansicht, daß alle Religionen eine gemeinsame Grundlage haben und in ihnen eine gemeinsame Wahrheit enthalten ist. Diese Wahrheit wurzelt in der Vernunft als dem alleinigen und hinlänglichen Vermögen aller Erkenntnisse. „So entstand der Begriff der natürlichen Religion. Mit dieser Richtung auf eine natürliche Religion, welche nunmehr für die Seligkeit zureichend gefunden wird, gehen die Probleme aus der Hand der Theologie in die der Philosophie über. Das natürliche System bildet sich aus.“ (Dilthey, Natürliches System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert. Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. VI, S. 116.) „Der Protestantismus war somit nur eine Form jenes Freiheitsdranges, welcher die ganze Renaissance belebte.“ (Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I, S. 34. 4. Auflage.)

Während Herbert v. Cherboury (de veritate 1624) als erster Vertreter der natürlichen Religion gelten kann, reichen die Wurzeln des natürlichen Rechtes bis in das Mittelalter zurück. Aber auch diese Disziplin vermochte erst durch die große Revolution, die das Wirken Luthers heraufbeschwor, im 17. Jahrhundert sich voll zu entwickeln. Denn erst in dieser Epoche zeigt sich das Verlangen, die äußere Gestaltung des bürgerlichen Lebens durch das Gesetz zu begründen und zu rechtfertigen. Ebendahin tendieren auch die neuen Formen der Bildung und Gesittung.

Man ging ähnlich wie bei der natürlichen Religion von dem Gedanken aus, daß die menschliche Vernunft Quelle und Grund alles Rechtes sei. Der isoliert gedachte, sittlichwollende Mensch ist der Maßstab, an dem man Recht und Unrecht messen kann. Aus diesem Begriffe allein sollen alle Rechtsvorschriften abgeleitet werden. Es ist das Ideal des Rationalismus, der auch auf diesem Gebiete von der Erfahrung unabhängige Wahrheiten aus der denkenden Natur des Menschen erschließen will. Dieses Recht soll deshalb auch die Eigenschaften besitzen, die den eigentümlichen Charakter der Vernunftwahrheiten ausmachen. Es ist, weil logisch, ewig und unveränderlich, allgemein giltig und notwendig. Hugo Grotius (de iure pacis ac belli I cap. I 10) erklärt: „Das Naturrecht ist so unveränderlich, daß es selbst von Gott nicht verändert werden kann. . . . . So wenig Gott bewirken kann, daß zweimal zwei nicht vier ist, ebensowenig kann er bewirken, daß das, was seiner inneren Natur nach schlecht ist, nicht schlecht sei.“ Der Nutzen dieser Lehre besteht darin, daß man mit Heiden und

Atheisten ein gemeinsames Gesetz habe. (Thomasius inst. iuris pr. divin. 1 I. cap. 1 §84.) Die Basis des Naturrechts ist bei Thomasius die Glückseligkeit. Er steht hierin im Widerspruch mit seinen Vorgängern. Hobbes wollte aus der Furcht die Entstehung des Staates ableiten. „Nach Grotius hat der Mensch ein geselliges Bedürfnis, und deshalb ist der Staat der Zweck der Natur." (Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, Bd. I, S. 175.) Er ist der klassische Vertreter für die Tendenzen dieser Epoche; sein Ziel ist, für die neue Gesellschaftsordnung rechtlich politische Begriffe zu finden. Nach ihm hat Pufendorf (de jure naturae 1672, de officio hominis et civis 1693) dieses sozialistische System weiter ausgebaut. Thomasius folgte zwar anfangs Grotius und seinem Nachfolger in dieser Ansicht (Vorrede zum Grotius). „Der Mensch ist zwar ein *ζῶον πολιτικόν*, doch nicht nur aus einem inneren Instinkt, sondern er wird aus Furcht vor dem Unglück, das ihm von andern Menschen beständig droht, zur Gemeinschaft getrieben." (Inst. iurisp. divinae III. Bd. 3 lib. cap. 6 § 11.) Doch die Vermischung von Moral und Recht, die er schon damals bei seinen Vorgängern bemängelt, brachte ihn zu dem Ergebnis, daß der Sozialismus kein ausreichendes Prinzip für das Naturrecht sei. An seine Stelle setzt er deshalb die Glückseligkeit, die im äußeren und inneren Frieden besteht. (Fund. juris nat. et gentium I. Buch cap. 6 § 19 und 21.) Hierdurch wird es ihm möglich, ein doppeltes Gesetz zu folgern: Das forum externum und das forum internum. Das Ziel des Rechts ist der äußere Friede, die Moral dagegen zweckt den inneren Frieden ab. Das Recht trägt ferner einen andern Charakter als die Moral. Die Prinzipien der Ethik sind das honestum und decorum. Von ihnen werden dann alle einzelnen sittlichen Gebote abgeleitet. (Fund. juris naturae et gent. I. cap. 5.)

Der Grundsatz des honestum lautet: „Was du willst, daß dir andere tun sollen, das tue dir selbst."

Der Grundsatz des decorum lautet: „Was du willst, daß andere dir tun sollen, das tue ihnen."

Der Grundsatz des iustum lautet: „Was du dir nicht willst getan wissen, das tue du andern auch nicht."

Als drittes das Recht von der Moral unterscheidendes Kriterium tritt hinzu, daß die Pflichten des justum erzwingbar sind, dagegen die Forderungen des honestum und decorum keinem Zwange unter-

liegen. (Einl. zur Sittenlehre, cap. 5 § 104. Fund. juris nat. et gent. S. 105 deutsche Ausgabe.)

Um diese Eigenschaft des Rechtes zu begreifen, ist es nötig, auf eine Gedankenentwicklung einzugehen, die von hervorragender Bedeutung für die ganze Zeitrichtung gewesen ist. Ein Recht, das aus der sittlichwollenden, vernünftigen Natur des Menschen sich ergeben soll, ist dem Zwange abhold. Sein Charakteristikum ist der autonome Wille des Menschen oder die Freiheit. Weil alle dieselbe Freiheit haben, so konnte Thomasius die Gütergemeinschaft als einen natürlichen Zustand der Gesellschaft bezeichnen, denn sie kann ohne Zwang, nicht aber ohne Liebe bestehen. (Einl. d. Sittenl. S. 42 u. Fund. juris nat. et. ent. lib. I cap. 5. § 12.)

Der Ursprung des Zwanges wird bei den meisten Naturrechtslehrern auf einen freiwilligen Vertrag gegründet, der zum Schutze der Freiheit geschlossen ist. Aus dieser Institution sollen alle Rechte und Verpflichtungen deduziert werden, bzw. auf ihr beruhen. Die verschiedensten, dem Begriffe der freiwollenden Natur des Menschen entgegengesetzten Abhängigkeitsverhältnisse sollen durch sie gerechtfertigt werden. Bodin wollte den unumschränkten Despotismus, die absolute Souveränität des Monarchen durch einen solchen Vertrag begründen. Sogar die für alle Zeit dauernde Sklaverei als ein zu Recht bestehender Zustand wird durch ihn sanktioniert. „So ist es nur ein Moment im Vertrage, in welchem Freiheit ihr volles Dasein übt. Wie der Blitz stirbt sie mit der Geburt." (Stahl, Geschichte d. Rechtsphilosophie, 1. Bd. S. 153.)

Als eine dem Recht innewohnende Eigenschaft brauchte bei Thomasius der Zwang nicht erst durch das Medium des Vertrages abgeleitet zu werden. Denn während die Pflichten der Moral, des honestum und decorum eine innerliche, besitzt der Grundsatz des iustum eine äußerliche Verbindlichkeit. Der Vertrag dagegen verpflichtet nicht an und für sich, er kann für sich weder das Recht erzeugen noch bestätigen. (Fundamenta juris nat. et gent. lib. I cap. 5 § 27.) Schon vor ihm hat der Mensch angeborene Rechte, zu denen die Freiheit und die ursprüngliche Gemeinschaft gehören, im Unterschied von dem angenommenen Recht, in dessen Bereich die Herrschaft und das Eigentum fallen. (Fund. juris nat. et gent. lib. I cap. 5 § 12.) Die Pflichten, die das Vertragsrecht auferlegt, haben ihre Grenze an der Norm des auf Vernunft beruhenden und frei begehrten Rates

des Naturrechts und an der Norm der Herrschaft des Vertrags- und des bürgerlichen Rechts[26]). (Fund. lib. I cap. 4 §§ 91—99.)

Es war schon des öfteren erwähnt worden, daß die Konsequenz nicht zu den stärksten Seiten des Thomasius gehört. So hatte unser Philosoph gelehrt, daß die „Guttat" bisweilen erzwungen werden kann (vgl. S. 16). Auch fanden sich in seiner Ethik genug Begriffe, die eher unter die Kategorie des iustum als die des honestum und decorum fallen (vgl. S. 16 f.). Hinrichs (Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien Bd. 3, 209) will eine innere Entwicklung in den ethischen und naturrechtlichen Anschauungen des Thomasius annehmen und die „Fundamente" für das reifste Werk des Philosophen halten. Er schreibt: „Wir finden in den Fundamenten des Natur- und Völkerrechts manches von Thomasius aufgenommen und verworfen, was er in seinen früheren Schriften behauptet und erörtert hatte. Die Fundamente haben namentlich durch den Wegfall der Institutionen und die Aufnahme so vieler Bestimmungen, besonders aus der Vernunft- und Sittenlehre, ihre eigentümliche Form und Gestalt empfangen. Die Fundamente müssen als das Resultat und das Produkt aller Bemühungen und Kämpfe angesehen werden, welche Thomasius um die Entwicklung und höhere Fassung des Naturrechts gehabt hat." Falls hiermit gesagt sein soll, daß Thomasius seine frühere in den „Einleitungen" niedergelegte Ethik ignoriert, in den „Fundamenten" allein ein endgültiges Moralsystem aufstellt, so halten wir das nicht für wahrscheinlich. Richtig ist nur, daß große Teile der Einleitung der Vernunft- und Sittenlehre sich in den Fundamenten wiederfinden, und daß sie hier tiefer begründet und klarer durchdacht sind. Aber das Hauptgewicht liegt in dem letzten Werke auf dem Recht. Nur um es philosophisch zu begründen und aus der Natur des vernünftigen Menschen zu deduzieren, mußte es Thomasius gegen die verwandte Disziplin abgrenzen. Da es einmal im Wesen des Rechts liegt, gesellschaftliches Leben zu ermöglichen und zu fundieren, mußte auch die Ethik im Naturrecht einen mehr sozialethischen Charakter tragen. In der Einleitung und Ausübung der Sittenlehre zeigt die Moral — so sahen wir — rein individuell-utilitaristische Ziele und Prinzipien. Wenn in diesen Werken des Philosophen auch rein juristische Probleme

[26]) Da hier nur das Verhältnis der Moral zum Recht erörtert werden soll, so mag die ausführliche Darstellung der Ethik des Naturrechts den Gegenstand einer besonderen Abhandlung bilden.

behandelt wurden, so erklärt sich das aus dem bereits gerügten Mangel an Konsequenz bei Thomasius und dem Prävalieren seines Verständnisses und Interesses für Recht vor dem der Moral. Wir glauben deshalb mit Luden und Fülleborn (Beiträge zur Geschichte der Philosophie Bd. I, IV. Stück, S. 7 ff.), daß wir es in den „Einleitungen" mit der von Thomasius gemeinten Ethik zu tun haben. Doch konnte das Naturrecht eben deshalb, weil diese Ethik in ihm tiefer begründet wird, in den Bereich der vorliegenden Betrachtung gezogen werden. Es bildet eine Ergänzung und mag deshalb die großen Lücken des Systems der Morallehre einigermaßen ausfüllen und über einige gar nicht in ihr behandelte Fragen Aufschluß geben.

II. Buch.

A. Die philosophische Grundlage der Ethik.

1. Verstand und Wille.

Will man die psychologischen Bedingungen in der Ethik unseres Philosophen verstehen, so muß man die Rudimente seiner Psychologie und Erkenntnistheorie vorausschicken.

Thomasius hat folgende Einteilung:

1. Verstand.
   a) Sinnlichkeit.
   b) Sinn und Gedanken.
2. Wille.
   a) Inklination zu einem gegenwärtigen Objekt.
   b) Neigung oder Leidenschaft für ein abwesendes Objekt.

Der Sinn wird durch äußere Dinge affiziert, durch innere Verarbeitung der Affektion entstehen Gedanken. Unser Philosoph steht ganz auf dem Boden Lockes und zitiert häufig: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. (3 Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit 3 cap. 1 §§ 38—55 Fund. II cap. 12, § 9.) Werden die Affektionen nicht intellektuell verarbeitet, so sind die Gedanken passiv. Die höhere, aktive Form gewinnen sie erst, wenn man mit Willen bedenkt, was man sinnlich empfunden. (Chr. Thom., Einl. zur Vernunftlehre, III. cap. S. 34.) Sie haben eine doppelte Natur, sie bestehen aus Verstand und Willen. Jeder Willensakt ist in der Regel mit einem Verstandesmoment „vergesellschaftet". Der Verstand ist das Tun und Leiden der Seele, sofern sie das Wesen oder die Beschaffenheit der

Dinge betrachtet, der Wille ist das Tun und Leiden derselben, sofern sie etwas durch die Glieder und Organe des Körpers zu tun gedenkt. Er wird auch die Kraft der Seele genannt, durch welche der Mensch sich einer gewissen Sache zuneigt, und die übrigen Kräfte antreibt, etwas zu tun. (Ausübung der Sittenlehre cap. 3 § 22.) Dem Verstande fällt auch die Aufgabe des Urteilens zu. Er hat die Mittel zur Erlangung derjenigen Objekte zu wählen, nach denen der Wille begehrt. In diesem Falle ist er unfrei. Frei urteilt er nur, wenn er vom Willen nicht angetrieben wird. Der Wille hingegen ist stets in seinem Tun und Lassen vom Verstande unabhängig, gleichwohl ist er mit dem Verstande verbunden. Er wird nicht von dem letzteren dazu bestimmt, das Gute zu begehren und das Entgegengesetzte zu meiden; nicht deshalb, weil der Verstand etwas für gut hält, wird es der Gegenstand des Verlangens für den Willen, sondern weil man es begehrt, hält es der Verstand für gut. Er kann das, was dem Willen angenehm ist, nicht anders als gut beurteilen. (Fund. lib. I c cap. I §§ 35—53, Ausübung der Sittenlehre Kap. 3 § 69.)

Überhaupt ist bei unserem Philosophen der Wille das eigentliche Agens des Seelenlebens. Ihm entspringen auch die Neigungen. Thomasius tadelt deshalb Descartes, der die Affekte mehr aus dem Verstande als aus dem Willen ableiten will. (Ausübung der Sittenlehre S. 78.) „Die Gemütsneigungen sind Bewegungen des menschlichen Willens zu angenehmen oder widrigen Dingen, die abwesend oder zukünftig sind, die von den starken Eindrücken äußerlicher Dinge in das Herz des Menschen oder der daraus erfolgten außerordentlichen Bewegungen des Geblütes entstehen." (Ausübung d. Sittenlehre S. 105.) Wenn der Wille von den innerlichen Leibesbewegungen affiziert wird, verhält er sich passiv, wenn er diesen Eindrücken trotzt und den ihm eigenen spontanen Antrieben folgt, ist er aktiv. (Ausübung der Sittenlehre S. 75 ff.) Es gibt nur eine Hauptneigung des Begehrens oder Verschmähens. Sie heißt Liebe bzw. Haß. Alle andern Neigungen sind nur Arten dieser Gemütsbewegung. Sie werden weiter unten näher aufgezählt und beschrieben werden. Hier seien nur noch zwei Tätigkeiten des Begehrens erwähnt, die auf der Grenze zwischen Willen und Verstand liegen. Der Wille hat die Vorurteile der Ungeduld und der Nachahmung. (Ausübung der Sittenlehre S. 23/24, Einleitung in die Hofphilosophie Kap. 6 § 8.) Das erstere veranlaßt uns häufig dem nachzustreben, „was unsere Sinne und Gemütskräfte augen-

blicklich und empfindlich rührt", dagegen als schlecht zu meiden, was uns nicht stark affiziert, oder dessen gute Wirkung erst in der Folge sich geltend macht. Das letztere veranlaßt uns, dem nachzujagen, was andere, die wir lieben und schätzen, für begehrenswert halten und umgekehrt das zu meiden, was sie verabscheuen. Ferner liegt der Grund für die widersprechenden Vorstellungen und Ideen nicht im Verstande, sondern im Willen, der aus Vorurteil und Gewohnheit den Verstand verdunkelt. (Einl. zur Vernunftslehre S. 88.)

Es ist deshalb ein Mißverständnis, wenn B. A. Wagner (Chr. Thomasius, Ein Beitrag zur Würdigung seiner Verdienste um die deutsche Literatur, S. 8) sagt: „Das irdische Glück ist von einem tugendhaften Leben, dieses aber von der Erkenntnis der Wahrheit abhängig. Da aber die Erkenntnis durch die praejudicia, d. h. vorgefaßten Meinungen, oder wie er in späteren Schriften sagt, ‚Vorurteile' gehemmt werde, so müssen diese beseitigt werden." B. A. Wagner übersieht, daß diese „Vorurteile" nicht intellektuelle, sondern emotionelle Vorgänge sind, die ihren Ursprung im Willen haben.

Charakteristisch für den Popularphilosophen ist es, wenn er den Trieb nach wissenschaftlicher Erkenntnis als einen Affekt bezeichnet, der durch Eindrücke auf unsere Sinnlichkeit entsteht. Er begründet seine Ansicht mit dem Hinweis auf das Lustgefühl, das auf wissenschaftliche Betätigung folgt. „Zu geschweigen, daß auch diese Begierde durch das vorhergehende Lesen erweckt wird." (Ausübung der Sittenlehre S. 93.) Thomasius verwechselt den Trieb mit Affekt, Begierde und Leidenschaft. Das Lustgefühl ist das sekundäre. Zunächst sind beim Triebe zwei Seiten zu unterscheiden. Der Trieb bezeichnet erstens das Bedürfnis der Tätigkeit, ohne daß irgend ein Lustgefühl erwartet wird. Zweitens umfaßt er sowohl ein Gefühl der Lust als der Unlust, durch das er rege gemacht wird. „Daraus, daß der Zweck (oder das Objekt) des Triebes etwas ist, das Lust erregt oder zu erregen scheint, folgt nicht, daß derselbe notwendigerweise das Lustgefühl selbst ist." (Höffding, Psychologie im Umrisse auf Grundlage der Erfahrung, III. Auflage, Leipzig 1901, S. 431.)

Der Affekt ist ein Grad des Gefühles, der Verstand und Willen vollständig beherrscht; die Leidenschaft dagegen ist ein durch Gewohnheit eingewurzeltes Gefühl, das sich beständig in derselben Richtung entladen will. Kant sagt: „Affekte sind von Leidenschaften spezifisch verschieden. Jene beziehen sich bloß auf das Gefühl, diese

gehören dem Begehrungsvermögen an und sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren und unmöglich machen. Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, diese anhaltend und überlegt.“ (Kritik der Urteilskraft, 1. Teil, II. Buch, Allgemeine Anm., Reclam, S. 131.)

2. Willensfreiheit, Gewissen, Verantwortlichkeit.

Der Wille wird von Thomasius eine moralische Kraft ohne jede Wahl genannt. Diejenige Handlung, die mit Notwendigkeit seinem innersten Wesen entspringt, heißt freiwillig. (Fundamenta lib. I cap. 1 § 68.) Insofern aber der Wille andern Kräften dient und äußeren wie inneren Einwirkungen ausgesetzt ist, ist er innerlich gebunden. (Fund. lib. I. § 56.) Wenn diese Kräfte dem Willen angenehm sind, merkt der Mensch nicht die Abhängigkeit von ihnen, und dann kann man auch von einer äußeren Freiheit des Willens reden. „Der Schein der inneren Freiheit entsteht dadurch, daß man Handlungen und Entschlüsse, die leicht ohne große seelische Anstrengungen und Kämpfe geschehen, für frei hält, während in Wirklichkeit die herrschende Leidenschaft es zuwege bringt, sei es durch Hoffnung auf Belohnung oder Furcht vor Strafe.“ (Fundamenta S. 136.)

Der eigentliche Grund für die deterministische Lehre unseres Philosophen liegt in dem kirchlichen Dogma. Thomasius steht betreffs der Unfreiheit des Willens auf dem Boden Luthers. (Alexander Nicoladoni Chr. Thom., Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung S. 70.) „Zu der Erkenntnis des natürlichen Unvermögens und Unzulänglichkeit der menschlichen Kräfte haben mich so viele klare Aussprüche, die in allen Büchern der Heiligen Schrift stehen, durch Gottes Gnade gebracht und gewiesen, wie die mir noch anklebende gemeine Lehre unserer Leute von dem freien Willen des Menschen damit nicht bestehen kann.“ (Ausüb. der Sittenlehre S. 500.)

Andererseits war es ein Dogma der ganzen Aufklärungsphilosophie, daß der Mensch vermöge seines Verstandes das Gute und Böse klar erkennen und unterscheiden kann und dann bloß zu wählen habe. In diesem Sinne soll die Ethik unseres Philosophen die Aufgabe haben, den Charakter zu verbessern und so lehrt sie denn, wenn auch zweideutig, die Freiheit des Willens. „Das natürliche Vermögen des Menschen ist zwar nicht hinlänglich, die bösen Affekte zu dämpfen.

aber die Lehrsätze der Vernunft von der Dämpfung der Leidenschaften sind auch nicht ganz aus den Augen zu setzen." (Ausübung der Sittenlehre S. 500 ff.)

Aus diesem Zwiespalt erklärt sich das beständige Schwanken der Ansicht des Thomasius über den menschlichen Willen[27]). Offenbar ist der Jurist über derartige Probleme nicht ins klare gekommen, und so kann es dann nicht Wunder nehmen, daß in einem solchen tohuwabohu Gedanken auftauchen, die bald die Determination, bald die Indetermination zu lehren scheinen. Thomasius kennt die Stimme des Gewissens als ein Zeichen der Möglichkeit des Freiwerdens von den schlechten Affekten oder Begierden. Freilich ist es dem Worte gemäß nur das Wissen von einem Gesetze. (3 Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit S. 19 und 20.) Es ist nicht angeboren, wie die Cartesianer lehren; denn es besteht im Urteil. Deshalb kann es ebensowenig wie angeborene Gedanken ein apriorisches Gewissen geben. Das beweist ja auch die Verschiedenartigkeit in der Bewertung von gut und böse, wie denn auch die Anhänger der Gewissenslehre ein wahres und falsches Gewissen kennen. (Grundlehren S. 79 und 80.) Der Naturrechtslehrer unterscheidet ferner ein vorhergehendes und ein nachfolgendes Gewissen. Mit dem letzteren haben wir uns hier nur zu beschäftigen. Es ist, je nachdem die Tat gebilligt oder verworfen wird, ein ruhiges oder unruhiges, bzw. gut oder böse. Es ist sodann fast gleichbedeutend mit dem Begriffe der sittlichen Freiheit etwa in dem Sinne Kants. Es ist die Stimme des Sittenrichters in uns oder, um mit Kant zu reden, jene Göttin, vor der wir ehrfurchtsvoll unser Knie beugen; es ist der unliebsame Mahner, der trotz aller Rechtfertigungsversuche der unsittlichen Handlungen sich nicht beschwichtigen läßt. Andererseits ist das Gewissen eine rein empirische Tatsache, auch identisch mit der vernünftigen Liebe, ein Affekt oder Leidenschaft gleich den andern Affekten. „Der noch bei jedem Menschen vorhandene Funke der vernünftigen Liebe erinnert denselben oft und täglich und bestraft ihn wegen seines Tuns und Lassens." (Ausübung der Sittenlehre S. 514 und 515.) [28])

---

[27]) Alexander Nicoladoni, Chr. Thomasius S. 70, vgl. auch Fülleborn, Beitrag zur Geschichte der Philosophie, Bd. III, S. 27.

[28]) „Pflicht ist eine Neigung des Willens durch verursachte Furcht oder Weckung von Hoffnung." (Chr. Thom., Grundlehren S. 86.)

„Es wird ein jeder Mensch bei sich befinden, daß dieses Verlangen, oder die vernünftige Liebe zuweilen oder bei manchen gar oft, bei allen aber doch zum wenigsten einmal durch eine außerordentliche Bewegung rege werde und ihm die Torheit seiner herrschenden Begierde dergestalt zu erkennen geben, daß er vom Verlangen getragen, dieselbe loszuwerden, auch sich solches ernstlich vorgenommen, es sei nun, daß diese Selbstbestrafung, welches man die Aufwachung des Gewissens nennt, aus dem Unglück, das uns unsere herrschenden Begierden über den Hals gezogen, als Schmerzen, Krankheit, Bevorstehung der Strafe usw. oder auch aus einer Ursache, die wir selbst nicht sagen oder begreifen können, entstanden." (Ausübung der Sittenlehre S. 346.)

„Obwohl ein Mensch nicht vermögend ist, die herrschende Begierde zu dämpfen und gar selten kapabel ist, der stärkeren Reizung Widerstand zu leisten, daß sie nicht in äußerliches Tun und Lassen herausbrechen sollte, wenn ihn nicht die Furcht einer andern lasterhaften Passion oder die Strafe zurückhält, so ist er dennoch unvermögend, aus freiem Willen immer mehr Böses zu tun und durch mutwillige Suchung der Gelegenheit und freiwillige Neigung zu den Taten, die seinen Affekt noch mehr stärken, denselben noch mehr zu reizen und also schlimmer zu werden; ingleichen, daß, wenn er schon ofte vorher sieht, daß er was tun werde, das ihm hernach selbst leid ist, und daher wohl manchmal Gelegenheit zu verfallen meiden könnte, wenn er sich derselben in Zeiten, und da seine Passion noch nicht gereizt worden, enthielte, er dennoch ohne stärkeren Antrieb sich resolviert wieder die vernünftige Begreifung zu tun." (Ausübung der Sittenlehre S. 514.)[29])

Insofern als die Handlungen des Menschen aus seinem Willen und Können entspringen, werden sie ihm zugerechnet, und ist er für sie verantwortlich. Unverantwortlich ist er in solchen Fällen, wo sein Tun und Lassen aus Zwang oder Nötigung erfolgt. (Drei Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit S. 19 und 20.)

Die Lehre von der Verantwortlichkeit läßt sich ebenso aus dem

[29]) Vgl. auch Chr. Thom., 3 Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit, Vorrede S. 59, wo Thomasius gegen die herkömmliche Methode der Ethik mit ihren 11 aristotelischen Tugenden polemisiert, „das vornehmste Stück der Sittenlehre, nämlich die Richtschnur eines tugendhaften Lebens, und wie man die Laster vom Halse loswerden sollte, blieb unberührt".

Indeterminismus deduzieren. Denn der Determinismus verlangt nichts weiter, als daß die Handlung ursächlich aus dem Wesen und Charakter des Individuums hervorgeht. Der Indeterminismus dagegen begründet eben seine Lehre mit dem Hinweis auf das Verantwortlichkeitsgefühl bzw. mit den eben erwähnten Erörterungen über das Gewissen. Es ist nicht zu verwundern, daß der Jurist und Philosoph bei diesen Fragen auf keine Schwierigkeiten gestoßen ist, die ihn hätten veranlassen können, sich mehr nach der einen oder andern Anschauung zu bekennen. Denn der Begriff der Verantwortlichkeit im deterministischen Sinne entspricht vollkommen den Anforderungen des Rechtes, im indeterministischen Sinne bietet er eine bequeme Handhabe, um aus ihm die Willensfreiheit zu beweisen.

B. Affektenlehre.

Infolge der Verwechslung und Identifizierung von Affekt, Leidenschaft und Trieb, sowie sämtlichen ursprünglichen und abgeleiteten Willenserscheinungen [30]) kennt Thomasius nur einen Grundtrieb, der als genereller Begriff „Verlangen" heißt. Er teilt dieses Verlangen — oder auch Begierde genannt — ein in 1. Liebe, 2. Haß.

Die Bewertung der Gemütsneigungen soll durch das Gleichnis mit einem Kreise veranschaulicht werden. Der Mittelpunkt ist die Gemütsruhe als Ziel des Strebens. Diejenigen Linien, deren Punkte von der Peripherie zum Mittelpunkte fortschreiten, bezeichnen die guten, diejenigen, deren Punkte den umgekehrten Weg gehen, die bösen Affekte. Danach lassen sich zwei Regeln über die Affekte aufstellen.

1. Regel:

„Diejenigen Gemütsneigungen, die den Menschen außer sich selbst (von dem Mittelpunkt) führen und ein anderes Ziel haben als die Vereinigung mit andern Menschen, die nach der Gemütsruhe trachten, sind böse." — „Alle Gemütsneigungen, die den Menschen in sich selbst führen und mit andern ruhigen Menschen vereinigen, sind gut."

2. Regel:

„Ein jeder Affekt, der mit einer so empfindlichen Bewegung begleitet ist, daß davon entweder der Leib an seinen Kräften auch

[30]) Vgl. S. 113 ff.

nur einen Augenblick merklich geschwächt wird, oder der Wille in größere Unruhe kommt oder mit großer Mühe zurückgehalten wird, ist böse.“ (Einleitung der Sittenlehre S. 153.)

1. Die Hauptaffekte.

Thomasius zählt die Affekte wie folgt auf:

1. vernünftige Menschenliebe, das ist Charakter des Phlegmatikers.
2. Liebe zur Ehre, das ist Charakter des Cholerikers.
3. Liebe zur Wollust, das ist Charakter des Sanguinikers.
4. Liebe zum Gelde, das ist Charakter des Melancholikers[31]).

Jeder Affekt involviert zugleich die Abneigung gegen den entgegengesetzten Trieb, so die Menschenliebe den Haß des Irrtums und des Lasters, der Ehrgeiz den Haß der Schande, die Wollust den Haß der Enthaltsamkeit, der Geldgeiz den Haß der Armut.

Da die vernünftige Liebe gleichsam nur das Produkt aus den drei übrigen Affekten als Faktoren ist, so besteht die menschliche Natur im Grunde nur aus diesen drei Lastern.

Wie willkürlich und unwissenschaftlich[32]) diese Trichtomie ist, sieht man auch aus dem Vergleich, den Thomasius mit der Physik zieht. Man wird an Bombastus Paracelsus erinnert, wenn unser Philosoph in vollem Ernste erklärt: der Mensch besteht aus den Elementen Salz, Quecksilber, Schwefel.

Schwefel erzeugt Ehrgeiz, Quecksilber Wollust, Salz Geldgeiz. Stehen diese Elemente in einem richtigen Verhältnis zueinander, so herrscht die vernünftige Liebe. Jede der drei Leidenschaften hat ihren besonderen Sitz; der Ehrgeiz im Kopfe, der Geldgeiz im Herzen, die Wollust im Unterleib.

Entsprechend dieser Dreiteilung wird jedes Laster durch einen besonderen politisch-sozialen Vorgang oder Einrichtung hervorgerufen.

a) 1. Der Ehrgeiz durch Unterschied der Geburt.
2. Der Geldgeiz durch Aufhebung der Gütergemeinschaft.
3. Die Wollust als Folge der ersten beiden Ursachen.

---

[31]) Chr. Thom., Historie der Weisheit und Torheit. 3. 7. S. 245 und Einl. d. Sittenl. S. 3.

[32]) Vgl. auch das Kapitel Religion und Ethik, S. 104 ff.

b) 1. Die Wollust ist besonders heimisch im Nährstand.
2. Der Ehrgeiz ist besonders heimisch im Wehrstand.
3. Der Geldgeiz ist besonders heimisch im Lehrstand.
(Ausübung der Sittenlehre S. 160 ff.)

3. Die Affekte und ihre Nebenaffekte.

I. „Die vernünftige Liebe ist die Gemütsruhe; die Gedanken können nicht ruhig sein, wenn nicht eine vollkommene Harmonie zwischen den Kräften ist.“ (Ausübung S. 175.)

Tabelle der Tugenden, die aus ihr hervorgehen:

1. Verschwiegenheit.
2. Freigebigkeit.
3. Freundlichkeit.
4. Herzhaftigkeit.
5. Keuschheit.
6. Sparsamkeit.
7. Geschäftigkeit.
8. Geduldsamkeit und Großmütigkeit.
9. Dienstfertigkeit.
10. Gedächtnis, Erfindungsgabe und Scharfsinn.

II. „Die Wollust ist eine Gemütsneigung, die ihre Ruhe in stets währender veränderlicher Belustigung des Verstandes und der Sinne hauptsächlich des Geschmackes und des geilen Gefühles vergeblich sucht und dieserwegen sich mit gleichgearteten Menschen zu vereinen trachtet[33].“ (Ausübung der Sittenlehre S. 186.)

Tabelle der Untugenden, die aus ihr hervorgehen:

1. Klatschsucht.
2. Liederliche Verschwendung.
3. Unterwürfigkeit.
4. Feigheit und Ungeduld.
5. Geilheit und Schlemmerei.
6. Verschwendung.
7. Müßiggang.

---

[33]) Der lediglich auf den praktischen Nutzen gerichtete Sinn des Philosophen bringt es zuwege, daß selbst die Liebe zur Wissenschaft aus der Wollust abgeleitet wird. (Ausübung d. Sittenl. S. 207.)

8. Jähzorn, dem bald darauf Weichherzigkeit folgt.
9. Kuppler- und Spielmannsdienste.
10. Ingenieuse Erfindungsgaben.

III. „Der Ehrgeiz ist eine Gemütsneigung, die ihre Ruhe in stetswährender veränderlicher Hochachtung und Gehorsam anderer, sonderlich aber gleich gesinnter Menschen durch Hochachtung seiner selbst und Unterfangung teils verschmitzter, teils gewaltsamer Taten vergebens sucht und deswegen mit gleichgearteten Menschen sich zu vereinigen trachtet.“ [34]) (Ausübung der Sittenlehre S. 220.)

Tabelle der Untugenden, die aus ihm hervorgehen:

1. Hartnäckige Stöckigkeit.
2. Eitle Verschwendung.
3. Verächtlicher Hochmut.
4. Grimme Tollkühnheit.
5. Stoische Unempfindlichkeit.
6. Genauigkeit.
7. Wachsame Arbeitsamkeit.
8. Zornige Rachgier.
9. Banditendienstfertigkeit.
10. Kritische Entscheidungsgabe.

IV. „Der Geldgeiz ist eine Gemütsneigung, die ihre Ruhe in stets währender veränderlicher Besitzung allerhand Kreaturen, die unter den Menschen sind und mit Geld können angeschafft werden, vergebens sucht und dieserwegen mit solchen Kreaturen, oder wenn die Begierde in einem solchen Grade ist, mit dem Gelde allein durch eigentümliche Erlangung und Verwahrung dieser oder desselben sich zu vereinigen trachten.“ (Ausübung der Sittenlehre S. 223.)

Tabelle der Untugenden, die aus ihm hervorgehen:

1. Tückische Lügen und Simulierung.
2. Unbarmherzige Knickerei.
3. Närrische Aufgeblasenheit.
4. Hämische Grausamkeit.
5. Haß gegen das Weib.
6. Knechtische Submission.

---

[34]) Der Ehrgeizige und der Wollüstige können der Gesellschaft nicht entraten, jedoch kann und will der letztere sich unterordnen, während der erstere sich andere untertan machen will. (Ausübung d. Sittenl. S. 223.)

7. Mühsame Eselsarbeit.
8. Neidische Schadenfreude.
9. Verbeißende Nachtragung.
10. Starkes Gedächtnis.

Zu bemerken ist hier, daß unter 10. stets eine geistige Fähigkeit genannt wird, die natürlich nicht als ein schlechter Affekt zu nehmen ist, sondern nur stark im Dienste des Hauptaffektes inzitiert wird.

3. Vermischte Affekte.

Die Laster kommen gewöhnlich in Verbindung mit einander vor und erzeugen dann verschiedene Tugenden und Untugenden.

Wollust und Ehrgeiz in gleicher Stärke erzeugen eine der vernünftigen Liebe ähnliche Mischung.

1. Klatscherei der Wollust und Stöckigkeit des Ehrgeizes ergeben verschwiegene Offenherzigkeit.

2. Liederliche Verschwendung der Wollust und Verschwendung des Ehrgeizes ergeben guttätige Freigebigkeit.

3. Submission der Wollust und Hochmut des Ehrgeizes ergeben gleichmütige Freundschaft.

4. Feigheit der Wollust und Tollkühnheit des Ehrgeizes ergeben geduldige Herzhaftigkeit.

5. Geilheit der Wollust und stoische Unempfindlichkeit des Ehrgeizes erzeugen geduldige Großmut.

6. Wollüstige Verschwendung und Genauigkeit des Ehrgeizes erzeugen nüchterne, mäßige Keuschheit.

7. Müßiggang der Wollust und wachsame Arbeitsamkeit des Ehrgeizes erzeugen tugendhafte Sparsamkeit.

8. Jähzorn mit Weichherzigkeit der Wollust und zornige Rachgier des Ehrgeizes erzeugen geschäftige Munterkeit.

9. Lust und Freudentaumel der Wollust und Ernst der Banditengeschäftigkeit des Ehrgeizes erzeugen freudige Dienstfertigkeit.

10. Erfindungsgabe der Wollust und kritische Entscheidungsgabe des Ehrgeizes erzeugen gute Geistesanlage und Urteilsfähigkeit bei gutem und schlechtem Gedächtnis.

Ehrgeiz stärker als Wollust erzeugt einen zurückhaltenden, verschlossenen, ernsten Charakter.

Wollust stärker als Ehrgeiz erzeugt ein freundliches, friedliebendes Temperament. (Ausübung der Sittenlehre S. 313.)

Wenn Wollust und Ehrgeiz gleich stark sind, und zu ihnen Geldgeiz hinzutritt, so ergeben sich folgende Charaktere:

1. Aus der verschwiegenen Offenherzigkeit wird eine Art Unwahrheit und Heuchelei, die die Menschen für verständige Klugheit halten.

2. Aus der guttätigen Freigebigkeit wird eine Art Sparsamkeit und Knickerei, die in der Politik für sorgfältige Haushaltung gilt.

3. Aus der gleichmütigen Freundlichkeit wird eine Art Hochmut und Glück, Unterwürfigkeit im Unglück.

4. Aus der geduldigen Herzhaftigkeit wird eine Art Grausamkeit.

5. Aus der geduldigen Großmut wird eine Art verbissener Nachtragung, die Verschlagenheit genannt wird.

6. Aus der mäßigen Keuschheit wird eine Art Haß gegen das Weib.

7. Aus der Sparsamkeit wird eine Art Knickerei.

8. Aus der geschäftigen Munterkeit wird eine Art Arbeitsamkeit.

9. Die freudige Dienstfertigkeit wird durch Schadenfreude aufgehoben.

10. Zur guten Geistesanlage und Urteilsfähigkeit tritt stets ein gutes Gedächtnis.

Ehrgeiz und Geldgeiz gleich stark erzeugen geehrte und gefürchtete Menschen.

Aus hartnäckiger Stöckigkeit des Ehrgeizes und tückischer Simulierung des Geldgeizes ergibt sich kluge Verschwiegenheit. Solche Menschen eignen sich besonders für Staatsdienste und andere diplomatische Zwecke. (Ausübung der Sittenlehre S. 315.)

Ehrgeiz stärker als Geldgeiz erzeugt äußerliche Beherrschung und Unterdrückung innerer Erregungen.

Geldgeiz stärker als Ehrgeiz erzeugt erheuchelte Freundschaft und herablassendes Wesen.

Tritt zum Ehrgeiz und Geldgeiz noch die Wollust hinzu, so verringert sich die Verschwiegenheit. Solche Menschen erscheinen in der Gesellschaft angenehm und treuherzig. (Ausübung der Sittenlehre S. 316.)

Wollust und Geldgeiz.

Sie sind das Zeichen jener inkonsequenten, unschlüssigen, energielosen, schwankenden und grotesken Naturen. Der Wollüstige kann schlecht schweigen, und so verrät sich die Lüge des Geldgeizigen. Im Glück kennt er kein Maß für sein großsprecherisches Tun, im Un-

glück ist er unfähig, sich zu fassen. „Fauler Müßiggang ist mit mühsamer Eselsarbeit, jähzornige Weichherzigkeit mit verbissener Nachtragung, ingeniöse Erfindungen ohne iudicium mit gutem Gedächtnis vermischt."

Bei der Beurteilung des einzelnen Charakters ist der Stand, das Alter und die Gelegenheit zur Tat zu berücksichtigen. Die Wollust ist bei einem Jüngling natürlicher als bei einem Alten. Ein junger Geizhals ist mehr zu verachten als ein alter. Der Stand, das Alter und die Umstände verleihen demselben Laster bisweilen ein verschiedenes Aussehen und eine verschiedene Bewertung.

Die in den angeführten Tabellen aufgeführten Mischungen der Leidenschaften sollen bisweilen Charaktere ergeben, die der vernünftigen Liebe sehr ähnlich sind. Im schroffen Gegensatz hierzu steht deshalb die Behauptung, daß die vernünftige Liebe mit der unvernünftigen nichts gemeinsam habe. Aus der Annahme der Berechnung der einzelnen Leidenschaften in Graden folgt auch, daß zwischen ihnen nicht qualitative, sondern nur quantitative Unterschiede bestehen. Ausübung der Sittenlehre S. 361.)

Innerhalb der Gradberechnung herrscht folgende Reihenfolge der Affekte:

I. 1. Ehrgeiz.
2. Geldgeiz.
3. Wollust.
4. Vernünftige Liebe.

II. 1. Geldgeiz.
2. Ehrgeiz.
3. Wollust.
4. Vernünftige Liebe.

III. 1. Wollust.
2. Geldgeiz.
3. Ehrgeiz.
4. Vernünftige Liebe.

IV. 1. Geldgeiz.
2. Wollust.
3. Ehrgeiz.
4 Vernünftige Liebe.

V. 1. Wollust.
2. Ehrgeiz.
3. Geldgeiz.
4. Vernünftige Liebe.

VI. 1. Ehrgeiz.
2. Wollust.
3. Geldgeiz.
4. Vernünftige Liebe.

Als Werte für die Leidenschaften nimmt Thomasius für die vierte 1, für die erste 12, in andern Schriften 5 und 60 an. (Historie der Weisheit und Torheit.) Man vermag nicht ohne Lächeln die Versuche zu lesen, in denen unser Philosoph die Charaktere der Könige Saul, David und Salomon nach dieser Schablone berechnen und beurteilen

will. Doch soll hier nicht verschwiegen werden, daß auch Helvetius in seiner Schrift de l'esprit (discourse II) Maße für sittliche Werte aufgestellt hat. Ebenso glaubte Kant in seiner vorkritischen Periode (Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen 1763) Grade sittlicher Gesinnung annehmen zu dürfen, wenn sie auch nicht erkennbar seien.

4. Die Mittel zur Befreiung von den Leidenschaften.

Die Voraussetzungen, um zur vernünftigen Liebe zu gelangen, sind: 1. ein vorurteilsfreier Verstand, 2. häufige unbefangene kritische Beleuchtung desselben, 3. Belauschung der herrschenden Leidenschaft in den Augenblicken, wo sie klar zutage tritt. (Ausübung der Sittenlehre S. 397.)

Die nächste Aufgabe besteht darin, alle Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Der Mensch soll sich vom Vorurteil der Nachahmung und der Ungeduld befreien. Sodann belehrt ihn die Tugend, daß sie wahrhaft angenehm und nützlich ist, während Ehrgeiz, Geldgeiz und Wollust nur vorübergehend einen gewissen Sinnenkitzel hervorrufen. In Wirklichkeit aber untergraben sie die Gesundheit und führen zur Gemütsunruhe. Die böse Gesellschaft und Gelegenheit zur Betätigung schlechter Handlungen müssen gemieden werden. Auch gehört Geduld zur Erreichung der wahren Glückseligkeit. „Gut Ding will Weile haben." (Ausübung der Sittenlehre S. 473 ff.) Mit dem Fortschreiten auf dem Wege zur sittlichen Besserung hat es dieselbe Bewandtnis, wie mit einem von schwerer Krankheit Genesenden. Wie er bisweilen Rückfälle hat, so geht es auch auf sittlichem Gebiete nicht ohne Rückfälle in die alte Lebensweise ab.

Mag man immerhin zugeben, daß durch die Betätigung der drei Laster das Ziel der Ataraxie verfehlt wird, so tragen die praktischen Vorzüge, welche aus der Bezähmung dieser Leidenschaften hervorgehen sollen, doch das Gepräge der Unwahrscheinlichkeit. Es zeugt nicht gerade von großer Folgerichtigkeit im Denken und pädagogischem Geschick, wenn man dem unsittlichen Menschen Nachteile vorspiegelt, die ihm aus seinen Lastern erwachsen, im Gegensatz zu den Chancen, die ein rechtschaffener Lebenswandel im Gefolge haben soll. „Man muß durchaus sich klar machen, daß sittlich zu handeln kein Mittel ist, um glücklich und mächtig zu werden; es gibt kein törichteres

Unternehmen, als das der Moralisten, die dem Menschen einreden wollen, daß er am klügsten daran tue, sich der sittlichen Norm zu unterwerfen: sie werden von der Erfahrung alle Tage widerlegt." (Windelband, Präludien: Normen und Naturgesetze S. 268/269.)

C. 1. Die Bewertung dieser Lehren von seiten des Philosophen.

Thomasius hat den Wert seiner Lehren keineswegs überschätzt. „Die Mixtur menschlicher Begierden bleibt in stets währender Proportion und Ordnung, als er selbige auf die Welt gebracht hat." Nur augenblicklich kann das Temperament unterdrückt werden, um später mit um so größerer elementarer Gewalt wieder hervorzubrechen. Unser Philosoph zitiert: natura expellas furca, tamen usque recurret. (Ausübung der Sittenlehre S. 387/388.) Er ist deshalb nicht weit von der Verzweiflung an der Möglichkeit der Besserung menschlicher Charaktere sowie von fatalistischen Anwandlungen entfernt. (Ausübung der Sittenlehre Seite 556/557.) Eine sittliche Rechtfertigung der Strafe kennt er deshalb nur soweit, als durch sie andere Übeltäter abgeschreckt werden könnten. Er weiß sehr wohl, „daß durch diese Furcht kein Mensch fromm und tugendhaft gemacht wird". Der Mensch tut stets Böses. Nur ein quantitativer Unterschied besteht zwischen den einzelnen schlechten Handlungen. Das einzige Mittel gut und glücklich zu werden, ist die Bibel und die Gnade Gottes. (Ausübung der Sittenlehre S. 521.)

2. Historische Würdigung der Ethik des Christian Thomasius.

Das Urteil, welches bei der Behandlung der Sittenlehre unseres Philosophen gefällt wurde, ließ sie in einem keineswegs günstigen Lichte erscheinen. Der große Vorkämpfer der Aufklärung, um die er sich bedeutende Verdienste erworben, der vielgenannte Rechtsgelehrte, dessen Lehre von Naturrecht noch in Trendelenburg, Ahrens [35]) u. a. Anhänger findet, hat sich hier auf ein Gebiet gewagt, auf dem er nicht heimisch war.

---

[35]) Vgl. den ersten Aufsatz in Holtzendorfs Enzyklopädie der Rechtswissenschaften.

„Seine Lehre ist ein kritikloser Eklektizismus ohne systematische Einheit und ohne methodisches Prinzip.“ „Der Weg, den er einschlug, führte mehr aus der Wissenschaft heraus, als in die Wissenschaft hinein. Aber dieser unwissenschaftliche Charakter des Mannes zeigte nur die jugendliche Unreife, womit sich ein bedeutender Gedanke zuerst Bahn bricht. Die Forderung, daß die Wissenschaft mit dem wirklichen Leben Fühlung halte und die Ausbreitung ihrer Gedanken durch eine verständliche Form ihrer Darstellung befördere, war im Wesen der Sache ebenso wie in den Bedürfnissen der Zeit begründet.“ (Windelband, Geschichte der neueren Philosophie I. Bd., 4. Aufl., S. 516/517.)

Auch darf die historische Bedeutung der vorliegenden Ethik nicht unterschätzt werden. Im Gegensatz zu den Scholastikern bedeutet seine Lehre eine Vereinfachung. Descartes, ein älterer Zeitgenosse unseres Juristen, hat es über eine Affektenlehre, in der sich ethische Aperçus befinden, nicht hinausgebracht. Leibniz konnte von seinem metaphysischen Standpunkte und der Theodizee darauf verzichten, eine besondere Ethik zu entwerfen. Das große Vorbild unseres Philosophen, Locke, hielt es mit Rücksicht auf die Bibel für überflüssig, eine Morallehre zu entwickeln[36]). Die wenigen Bemerkungen über die Ethik in seiner Erkenntnistheorie (Bd. II Kap. 20, 21 und 28) sind belanglos.

Thomasius hat deshalb das Verdienst, in seiner Zeit den, wenn auch mißglückten, Versuch zu einer von aller Scholastik freien Ethik gemacht zu haben, in der Absicht, sie auf sich selbst zu stellen und von allen verwandten Disziplinen unabhängig zu machen. Aus diesem Grunde rühmt ihm Lasson (Rechtsphilosophie S. 94) nach, „daß die ethische Prinzipienlehre durch ihn entschieden Fortschritte gemacht hat“. Aber diesem Urteil stehen andere gegenüber, in denen mit Recht ein scharfer Tadel gegen den Naturrechtslehrer ausgesprochen wird. Stahl (Rechtsphilosophie III. Bd. S. 127) nennt ihn ideenlos und Luden einen unphilosophischen Kopf, der seinen Zeitgenossen Spinoza nicht versteht. (Chr. Thomasius S. 87 ff.) Auch Hinrichs (Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien, III. Bd. S. 304) bezeichnet ihn als eine vielseitige entzweite Natur, ohne Genialität. Die Ethik unseres Philosophen ist verglichen mit den Moralsystemen seiner Zeit ein

[36]) Brief Lockes an Molineux vom 30. 3. 1696 bei Stephan 1. Kap. 2 S. 85.

dürftiges Werk und ihre Emanzipierung von der Religion nicht seine schöpferische Tat. Hierin sind ihm Baco v. Verulam und Charron vorausgegangen. Sie haben mit Konsequenz und Energie eine systematische Ethik aufgestellt, mit der die Sittenlehre unseres Philosophen nicht annähernd verglichen werden kann. Baco hat seine Doktrin auf ein Naturgesetz gegründet, indem er an die römische Stoa anknüpfend lehrte: die sittlichen Ordnungen stehen unter einem Naturgesetz. „Die Herrschaft des Naturgesetzes begreifen und fördern, heißt es psychologisch auffassen, sonach muß es auf die in ihm wirkenden Kräfte zurückgeführt werden." (Dilthey, Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert. Archiv der Geschichte der Philosophie Bd. VII, S. 48.) Auch Charron hat zwar kein absolut neues ethisches Prinzip aufgestellt. Aber auch er kennt ein oberstes Gesetz der Ethik, und das ruht nicht in der Religion, sondern in der Natur und in der menschlichen Vernunft.

Ebensowenig kann es Thomasius mit den englischen Gefühlsmoralisten aufnehmen. Ihre Systeme bedeuten einen großen Versuch, psychologisch aus dem Gefühl den Ursprung und die Aufgabe der Ethik herzuleiten. Sie bilden einen Eckstein in der Geschichte der Moralwissenschaft. Denn von ihnen allein führt der Weg zu dem rigorosen Pflichtbegriff J. Kants (vgl. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie § 36 ff.).

Rezensionen.

Otto Gilbert, Griechische Religionsphilosophie. Leipzig, Engelmann, 1911. (554 S.)

Dieses Buch kommt einem Bedürfnis entgegen, das in der letzten Zeit für die Erforschung der griechischen Philosophie immer fühlbarer wurde, — im Einzelnen das Herauswachsen der Philosophie aus der Religion nachzuweisen und im weiteren die enge Verwandtschaft zwischen theologischer und philosophischer Spekulation zu verfolgen. Die Grundidee des Buches ist die, daß fast alle griechische Welterklärung im Grunde eine Zurückführung des Weltgeschehens auf ein göttliches Prinzip ist. Am glücklichsten hat der Verfasser seine Grundidee in den Abschnitten über die Vorsokratik durchgeführt, die daher eine eingehendere Betrachtung verdienen.

Gemeinsam aus der staunenden Betrachtung der im Himmel und auf der Erde waltenden Mächte hervorgegangen, lassen sich Religion und Philosophie der Griechen im Anfange kaum scheiden. Unmerklich geht die Theologie in die Physik über, die auch nach ihrer Loslösung einen durchaus religiösen und theologischen Charakter bewahrt und an ihren Begriffen noch lange später mytologische Schlacken mitschleppt.

Die alten Kosmogonien enthalten im Keime die Begriffe, die später in der griechischen Philosophie eine Rolle spielen. Es sind in den Kosmogonien drei Formen der Welterklärung zu unterscheiden. Die erste leitet alles Sein aus Himmel und Erde oder dem Chaos als der gähnenden Kluft zwischen Himmel und Erde ab und bringt zum Ausdruck, daß alle Weltbildung sich aus dem Raume heraus vollzogen hat. Die zweite Form der Kosmogonien läßt alles Sein aus der Nacht entstehen, die als die ursprüngliche Zeiteinheit aufzufassen ist, oder drückt die Abhängigkeit alles Seins von der Zeit noch schärfer durch Einführung des Chronos als Urvater der Göttergeschlechter aus. Natürlich wurden Raum und Zeit nicht als Abstraktionen gefaßt, sondern dem mythologischen Denken gemäß als stoffliche Substanzen vorgestellt. Ganz in den Vordergrund tritt das Interesse für den Stoff in der dritten Form der Kosmogonien, die Erde und Wasser zu den Urprinzipien erhebt. Zu allen diesen Welterklärungen hat schon früh die eigene Beobachtung geführt, und es ist nicht nötig anzunehmen, die Kenntnis der Elementarstoffe sei den Griechen aus der Fremde gekommen. Neben dem hervorragenden Interesse der kosmologischen Spekulation für den Stoff als welterklärendes Prinzip tritt die Frage nach den weltbewegenden Kräften zurück, weil die Stoffe selbst als lebendig, das Prinzip der Bewegung in sich tragend gefaßt wurden.

Dennoch finden sich auch nach dieser Richtung hin Anfänge, welche besondere Kräfte statuieren. Dem Eros als der Kraft der Anziehung tritt die Eris als die Kraft der Abstoßung gegenüber.

Eine zweite gemeinsame Quelle der Religion und Philosophie ist in den psychischen Erfahrungen des Menschen zu finden. Die Orphiker als die Begründer dieser Gedankenrichtung haben damit in die Spekulation einen mystischen Zug gebracht, den von ihnen die Pytagoräer übernahmen. Zugleich haben diese das dualistische Moment, das in der orphischen Gegenüberstellung von Seele und Leib besteht, noch schärfer betont und sind so die Begründer der dualistischen Weltanschauung geworden. In den folgenden Jahrhunderten kämpft der dualistische Gedanke mit dem monistischen, der in den Joniern seine Vertretung fand.

Den Joniern und Pythagoräern gemeinsam ist der Gedanke, daß allem Wandel der Erscheinungswelt ein bleibendes göttliches Sein zugrunde liegen müsse. Die Verschiedenheit beider Weltkonzeptionen besteht darin, daß die Jonier ein einheitliches Weltprinzip annehmen, nämlich die Materie als Ausgangspunkt und treibende Kraft aller Bewegung, die Pytagoräer dagegen zwei ursprünglich von einander getrennte Weltprinzipien aufstellen, das schöpferische Formprinzip und die ungeschiedene chaotische Materie. Alle Jonier sind darin einig, daß die Materie, von einem gegebenen Anfang ausgehend, sich aus eigener Initiative noch einer festen Ordnung stufenweise in alle Formen des Kosmos umwandelt. Nur über den Ausgangspunkt dieser Stoffevolution herrscht unter den einzelnen Joniern Differenz. Immer wird die Grundsubstanz durchaus animistisch als göttliche Persönlichkeit aufgefaßt; ebenso sind die vier Grundelemente, in die sie sich scheidet, ewige persönliche Substanzen, und die wiederum aus diesen hervorgehenden Einzeldinge persönliche aber vergängliche Wesen. Diese Götterlehre bedeutet keineswegs einen Bruch mit dem Volksglauben, sondern versucht die nationalen Götter tiefer zu erfassen und umzudeuten. Dem göttlichen Gesamtwillen treten in den Einzelwillen der Elemente und den freien Entscheidungen der Einzeldinge Hemmungen entgegen, aus denen Unrecht und Sünde entspringen. Der Gipfelpunkt der jonischen Philosophie ist Heraklit, für den die Gottessubstanz die allen Wandlungen zugrunde liegende Vernunft, somit das Weltgesetz ist. Die Gottesvernunft ist in der mit ihr identischen menschlichen Vernunft tätig, und die Sprache als eine unmittelbare Schöpfung der letzteren ein organischer Bestandteil der Gottheit. Der Begriff, der sich in der menschlichen Vernunft bildet, ist der adäquate Ausdruck des Wesens der Dinge, d. h. Denken und Sein sind identisch.

Für die Pytagoräer ist das Charakteristische der Welteinheit nicht mehr der einheitliche Stoff, sondern die Einheit der Form. Nicht aus dem wandelbaren Stoff, sondern aus der Form, den äußeren Formverhältnissen, Maß und Zahl, bildet sich unsere Erkenntnis. Die Einzelformen gehen alle auf ein göttliches Formprinzip zurück, das mit dem Feuer als dem formgebenden Element identifiziert und als höchster Gott oder Zeus bezeichnet wird. Bestimmte Einzelformen werden bestimmten Göttern des Volksglaubens gleichgesetzt. Ihre Aufgabe ist der Kampf mit der widerstrebenden Materie.

Die Einigung von Stoff und Form, die Harmonie, führt zur Bildung der Einzeldinge. Auch die Seele, das Formprinzip des animalischen Körpers, wird als Harmonie bezeichnet. Wie die Formen überhaupt ist auch die Seele aus Feuerstoff gebildet. Das Dogma von der Seelenwanderung übernahmen die Pytagoräer von den Orphikern aus religiösen Rücksichten, ohne es erklären zu können. Die religiöse Erfassung der Welt und des Lebens beherrscht alles Denken, Fühlen und Handeln der Pytagoräer.

Xenophanes übernimmt von den Pytagoräern den dualistischen Gedanken, indem er die Gottessubstanz von der elementaren Materie scheidet, von den älteren Joniern das Dogma von der Einheitssubstanz, die er als eine mit Sinnen und Vernunft begabte Persönlichkeit auffaßt und als Gottheit bezeichnet. Sein Versuch, die Einheit der Gottheit begrifflich zu erweisen, ist völlig ungenügend. Wie bei den Joniern ist die Gottheit eine materielle Substanz. Sie steht in organischer Verbindung mit der Materie, deren vier Grundformen Wandlungen einer Materie, des Erdelements, sind. Die Materie als solche ist tot und unbewegt, ihre Bewegung ist durch die Gottessubstanz bedingt. So nehmen zwei verschiedene Substanzen denselben Raum ein; die Gottessubstanz erscheint also als ein geistiger Begriff. Daß Xenophanes außer dem einen Gotte noch untergeordnete Gottheiten angenommen habe, ist nicht wahrscheinlich. Parmenides schließt sich in der Charakterisierung der Einheitssubstanz an Xenophanes an und entwickelt ebenso wie dieser seine Beweisführung aus dem Begriffe selbst. Da das logische Denken aus der Gottesvernunft selbst stammt, so muß sich das Seiende in seiner Realität mit dem Begriff decken. Aus dem Begriffe des Seienden folgt aber in erster Linie, daß es unwandelbar in Zeit und Raum ist. Diese Überwertung des begrifflich fixierten Seins hat zu der verständnislosen Verachtung des Weltgeschehens geführt. Nicht metaphysisch, sondern physikalisch will Parmenides sein Seiendes verstanden wissen. Pytagoräisch-heraklitischen Einflüssen folgend, bestimmt er es näher als das Feuer. Dem Seienden tritt die wandelbare Stoffmasse entgegen, die als das Nichtseiende bezeichnet wird und in der Erde konzentriert ist. Die Art der Einwirkung der feurigen Gottessubstanz auf die Materie ist für Parmenides ein unlösbares Rätsel, er versucht aber eine wahrscheinliche Erklärung zu geben. Obgleich es nach Parmenides für das logische Denken nur einen Gott gibt, versucht er zur Befriedigung des Gemüts einen Ausgleich zwischen der eigenen Weltkonstruktion und den religiösen Traditionen nach Art der Jonier und Pytagoräer herbeizuführen.

Empedokles kombiniert monistische und dualistische Gedanken zu einem mystischen, widerspruchsvollen Weltbilde, indem er zwar der Materie, den Joniern folgend, eine zentrale Stellung anweist, die bewegende Kraft aber loslöst und verselbständigt. Die Materie verliert bei ihm ihre absolute Einheitlichkeit, indem er vier verschiedene Elementarsubstanzen von selbständiger Struktur lehrt und jede mit einer Gottheit des Volksglaubens identifiziert. Die den Elementen übergeordneten und von ihnen völlig unabhängigen Kräfte der Anziehung und Abstoßung, die aber auch räumlich ausgedehnte Wesenheiten sind, vereinigen in sich alle Initiative. Aber sie handeln nicht in freiem Entschlusse, nicht nach einem festen Gesetze, sondern werden planlos und

ordnungslos von einer blinden Zufallsmacht, der ἀνάγκη, in Bewegung gesetzt. Wie eine bewußte Reaktion gegen diesen Standpunkt erscheint die Weltanschauung Anaxagoras', der, obgleich auch auf dualistischem Boden bauend eine einheitliche Weltanschauung erstehen läßt. Sein Nus ist die schöpferische, ordnende Gottesvernunft, die die Kosmosbildung zum Zweck hat. Damit knüpft Anaxagoras an die Jonier an, läßt aber die Vernunft nicht wie jene sich aus der Materie selbst entwickeln, sondern stellt sie dieser als höheren Weltfaktor gegenüber. In der Materie sieht Anaxagoras abweichend von seinen Vorgängern nicht nur die vier Elementarformen, sondern eine Mischung der Keime aller in der Welt vorkommenden Gebilde. Auf Scheidung und Vereinigung dieser Weltkeime geht alles kosmische Geschehen zurück. Was den Nus bewogen hat, seine Ruhe und Isolierung zu verlassen und an die Materie heranzutreten, hat Anaxagoras nicht erklärt. Das Wirken des Nus besteht darin, daß er die der Materie inhärenten, zwecklos und im Widerstreite mit einander tätigen Kräfte seinem Ziele unterordnet, dessen Durchführung sich bis in Ewigkeit fortsetzt. In dem Nus ist alle Göttlichkeit konzentriert, neben ihm ist für die Götter des Volksglaubnes kein Platz. Der Gottheit des Xenophanes ähnlich ist der Nus auch als Substanz zu fassen. Wie er aber durch seine Beweglichkeit weit über diesen hinausgeht, läßt er besonders die Gottheiten der früheren Denker weit hinter sich, indem er über aller Materie steht und sich damit dem Begriffe des rein Geistigen nähert. Dem Nus eignet die höchste Sittlichkeit. Daher verleiht er der menschlichen Seele, indem er in sie als ihr Bestandteil eingeht, das sittliche Streben.

In Anaxagoras System haben wir den reinsten Ausdruck des Monotheismus. Mit ihm hat sich die Philosophie von der Volksreligion losgelöst. Nach ihm hat sich die Philosophie verschieden zur Volksreligion verhalten. Die sophistische Spekulation, die alle kosmischen Werte ihrer absoluten Geltung entkleidete, zog natürlich auch die Götter in den Bereich ihres Zweifels. Für sie gab es keine Gottesvernunft und keine Götter mehr. Sokrates dagegen gelten die Götter wieder als Realitäten, die über jeden Zweifel erhaben sind. Gilberts weitere Ausführungen über Sokrates sollen hier übergangen werden, da sie, auf unsicheren Boden aufgebaut, nicht haltbar sind. Gilbert stützt sich nämlich auf die Platonischen Dialoge bis zum Phädon inklusive, in denen seiner Meinung nach Plato ein Gesamtbild der ganzen Weltanschauung des Sokrates entwirft. Die Auffassung des Phädon als einer historischen Darstellung von Sokrates' letzten Gesprächen kann nun aber als überwunden angesehen werden, da die Lehren des Phädon sich von denen der früheren Dialoge allzuweit entfernt haben. Auch die Tatsache, daß sich der von den Dialogen bis zum Phädon eingenommene Standpunkt verändert hat, spricht gegen die Auffassung dieser Dialoge als einer Gesamtdarstellung der sokratischen Weltanschauung. Außerdem war Plato, als er den Phädon schrieb, schon etwa 45 Jahre alt, und es ist anzunehmen, daß er dann schon eigene und nicht Sokratische Lehren vortrug. Endlich ist die Annahme, Plato habe bis zum Phädon inklusive sokratische, in den folgenden Dialogen aber eigene Lehren vorgetragen, durchaus willkürlich.

Durch die Auffassung von Sokrates leidet auch die Darstellung der

Philosophie Platos. Die erste Entwicklungsperiode Platos geht bei Gilbert verloren, denn sie ist ja Sokrates zugeschrieben worden. Daher ist für Gilbert die weitere Entwicklung Platos nichts als eine Ausführung und Vertiefung Sokratischer Gedanken, und erst die unter den Einflüssen der Pytagoräer und Eleaten stehenden Dialoge des Alters führen nach Gilbert weit ab von den Geleisen sokratischer Spekulation. Gilbert ist bemüht, zu erweisen, daß gleich Sokrates auch Plato mit beiden Füßen fest auf dem Boden nationalen Glaubens steht. Dies kann jedoch nicht bedingungslos angenommen werden. Indem Gilbert seine Behauptung auf die mythischen Partien der Platonischen Dialoge gründet, übersieht er, daß Plato dann zur mythischen Darstellung greift, wenn seine Gedanken sich noch nicht zu Begriffen kristallisiert haben, und daß seine Mythen nicht wörtlich genommen werden dürfen, weil sie mit den gangbaren und dem Leser geläufigen Vorstellungen und Anschauungen operieren. Jedenfalls ist die Götterwelt Platos weit über die Götter des Volksglaubens erhaben. Gilberts Darstellung der Platonischen Philosophie ist ferner durchdrungen von der Überzeugung, daß nicht der logische, sondern der religiöse Gesichtspunkt für Plato der entscheidende ist. Diese Überzeugung kann aber auch nur mit Einschränkungen gelten. Während sie einerseits Gilbert zu einer wohlbegründeten Ablehnung der Natorpschen Auffassung der Ideenlehre als eines transzendentalen Idealismus veranlaßt, führt sie ihn andererseits zu einer einseitigen Auffassung der Ideenlehre. Er versteht die Ideen als überkosmische Substanzen, welche in mystischen Prozessen sich mit den Dingen verbinden. Zwischen dem überkosmischen Reiche der Ideen und den irdischen Dingen nehmen die Götter und Dämonen eine Mittlerstellung ein. Die Idee des Guten faßt Gilbert als ein lebendiges und persönliches Wesen, die von den Grenzen der Welt aus ihre Wirkung auf die Materie des Kosmos ausübt. Auch diese Anschauungen entspringen aus des Verfassers Auffassung der Platonischen Mythen als ernst gemeinter Lehren.

Aristoteles hat sich nach Gilbert hauptsächlich dadurch als echter Platoniker erwiesen, daß er auch die Gottheit mit den Enden des Kosmos organisch verbindet. Da Aristoteles nun die Gottessubstanz als immateriell charakterisiert hat, so muß er natürlich durch ihre räumliche Fixierung bei der Darlegung des Wechselverhältnisses von Gott und Welt in unlösbare Widersprüche geraten. Diese Substanz zu einer rein geistigen Potenz zu erheben, hat Aristoteles nicht vermocht. In dieser Beschränkung bleibt die Gottheit in aristotelischer Auffassung das Höchste was antikes Denken geschaffen hat. Gott ist die absolute Energie und löst im Kosmos immer neue bewegende Kräfte aus. Auf ihn geht alle Bewegung, wie sie in unendlich verschiedener Weise das Werden der Dinge bestimmt und beherrscht, zurück. Der Gegenpol zur Gottheit ist die ewige, ungewordene, an sich von der Gottheit völlig unabhängige Materie. Aristoteles schließt sich also an die dualistischen Vorstellungen der Pytagoräer und Platos an, nimmt aber an ihnen eine bedeutsame Korrektur vor, indem er sie nicht als ein der Gottheit feindliches Prinzip, sondern als ein der Gottheit zum Aufbau der Welt dienliches Baumaterial ansieht. Unter der Einwirkung der Gottheit vollzieht sich der Wandel der Materie in einer festen Ordnung. Gott steht aber nicht nur am Anfang der

Weltevolution, sondern ist auch ihr Endpunkt. Der Weltplan ist der Gedanke Gottes und gelangt in dem erreichten Ziel zum Ausdruck. Gott ist das Gute, das Schöne, das Beste. Die Materie ist daran schuld, daß die göttlichen Intentionen sich nicht immer vollkommen realisieren lassen. In der Überwindung der Materie und in ihrer Erhebung zum Mittel für die Durchführung der göttlichen Pläne hat Aristoteles einen entscheidenden Schritt vorwärts zur monistischen Welterklärung getan. Dabei hält er aber die Gestirne und die ätherischen Sphären für Einzelgötter, die dem höchsten Gottesprinzip untergeordnet sind und erkennt so die Berechtigung des Volksglaubens im allgemeinen durchaus an. Aus dieser ätherischen Substanz stammt die menschliche Seele, die Vernunft des Menschen aber entstammt direkt dem höchsten Gottesprinzip. Was die Lehre vom *νοῦς ποιητικός* und *νοῦς παθητικός* anbetrifft, so tritt Gilbert für die Identität beider *νοῦς* ein, indem er die Aktivität und Passivität des *νοῦς* als seine wechselnden Phasen betrachtet. Mit dieser Auffassung kann sich der Rezensent jedoch nicht einverstanden erklären, da sie das von Aristoteles in de an. III, 5, 430 a 10 ff. ausdrücklich ausgesprochene Prinzip, der in der Natur beobachtete Gegensatz von *δύναμις* und *ἐνέργεια* solle auch auf dem Gebiete der Psychologie durchgeführt werden, ignoriert. Im Übrigen verweist der Rezensent für diese Frage auf seinen Aufsatz in Band 22 (1909) unserer Zeitschrift, S. 493.

Bei der Darstellung des atomistischen Materialismus ist Gilbert in seinem Streben die Göttlichkeit der welterklärenden Prinzipien in der griechischen Philosophie nachzuweisen zu weit gegangen. Seine Auffassung des demokritischen Feuerstoffes als einer Art Weltseele und die Meinung, daß die einzelnen Feueratome die Fähigkeit zu empfinden und zu denken besitzen, sind falsch.

Glücklicher hat Gilbert die Grundidee seines Buches bei der Darstellung der tiefreligiösen Welterfassung der Stoiker durchgeführt.

P. Bokownew.

Franz Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung. 153 S. Quelle und Meyer, Leipzig 1911.

Brentano hat die Tendenz seines Buches im Vorwort selbst charakterisiert. Er wendet sich gegen die Mehrheit der heutigen Aristotelesinterpreten, die, seiner Meinung nach, in ihren Darlegungen der Aristotelischen Philosophie uns etwas Unharmonisches voller greifbarer Absurditäten bieten. „Wenn sie bei ihrer Forschung auf Sätze stoßen, die aufs auffälligste einander zu widersprechen scheinen," sagt Brentano, „so nehmen sie ohne weiteres an, daß hier wirklich Unvereinbares gelehrt werde und fragen daraufhin nur noch, ob man sich bei der Darstellung mehr an diese oder jene Behauptung zu halten habe. Und doch liegt hier die Vermutung nahe, jene Stellen möchten sich auch in einem anderen Sinne deuten lassen, der die eine mit der anderen in Einklang bringt, wo dann das, was dem Verständnis eine Schwierigkeit zu bereiten schien, ihm vielmehr zur Erleichterung dient. ... Vielleicht verlangt die Erklärung des Zusammenhangs des einen mit dem anderen Ausspruch gewisse vermittelnde Glieder, und so enthüllt sich uns

dann das Ganze der Aristotelischen Lehre in viel größerer Vollständigkeit." Es ist klar, daß Brentano in seinem Streben Unklarheiten und Widersprüche des Aristoteles wegzuretuschieren uns nicht den wirklichen, sondern einen idealisierten Aristoteles gibt. Obgleich Brentano in seinem Abschnitt über die Schriften des Aristoteles (S. 9 ff.), der neben dem über das Leben des Aristoteles zu den besten des Buches zählt, die mangelhafte Redaktion der Aristotelischen Schriften richtig einschätzt, so ist er doch fortwährend bemüht, die mannigfachen widerspruchsvollen Äußerungen Aristoteles' miteinander verträglich erscheinen zu lassen. Aber nicht nur die Schriften, sondern auch gerade den Gedankenbau des Aristoteles spricht er von Widersprüchen und Unklarheiten frei. Für ihn ist Aristoteles der Philosoph, in dessen Denken keine Inkonsequenzen vorkommen. Der ist Aristoteles in Wirklichkeit aber nicht, und darum leistet Brentano der Aristotelesforschung keinen Dienst, wenn er z. B. „unsere modernen Interpreten" dafür rügt, daß sie Aristoteles lehren lassen, die Materie gelange zur Wirklichkeit vermöge ihres Begehrens nach der Gottheit (92 ff.). Gewiß ist diese Lehre nicht konsequent, da nach Aristoteles einerseits das Begehren der Materie sich in der Weise darstellen würde, daß die Materie vor allem die Gottheit denke, und indem sie sie denke, gut finde, ihr ähnlich zu sein, und so nach ihr begehre, andrerseits aber die Materie gar nicht denken, geschweige denn die Gottheit denken könne. Es ist gut, eine solche Insonkequenz des Aristoteles hervorzuheben, wie das „unsere modernen Interpreten" getan haben, denn das führt uns zu den innersten treibenden Kräften des Aristotelischen Denkens. Es ist aber weniger gut, wie Brentano das Begehren der Materie nach der Gottheit als einen metaphorischen Ausdruck für die Einwirkung der Gottheit auf die Materie zu deuten. Warum denn dem Aristoteles eine so unglückliche metaphorische Wendung zuschreiben? Warum sollte Aristoteles statt zu sagen, was er gemeint habe: „Die Gottheit wirkt auf die Materie" gesagt haben: „Die Materie begehrt nach der Gottheit"? Offenbar nur, weil er das Problem nicht so konsequent durchdacht hatte wie sein Ausleger Brentano.

Ein anderes Beispiel für die Methode Brentanos (S. 97). Aristoteles lehrt einerseits, die Gottheit in ihrer Vollkommenheit habe keine Kenntnis vom Schlechten, andrerseits sei es mit der Vollkommenheit der Gottheit nicht vereinbar, wenn irgendwelche Wahrheit von seinem Wissen ausgeschlossen wäre. Die richtige Lösung der Schwierigkeit ist nach Brentano diese: es gibt nichts Schlechtes in der Welt, denn die Welt ist in unendlicher Weisheit geordnet und erscheint als das denkbar vollkommenste Werk; die Teile der Welt mögen, losgelöst vom Ganzen gedacht, tadelnswert erscheinen, im Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet, erscheinen sie aber aufs beste gerechtfertigt. Nur in dieser Weise erkennt die Gottheit die Welt; daher muß die Gottheit nicht etwas Schlechtes erkennen, wenn sie die Welt erkennt. Hier haben wir es wiederum nicht mit der wirklichen Lehre des Aristoteles, sondern mit ihrer Weiterbildung durch Brentano zu tun. Denn die Welt ist in der Auffassung des Aristoteles nicht so vollkommen, wie Brentano ihn lehren läßt. Brentano wird der Aristotelischen Materie, der Ursache aller Hemmungen und Unvollkommenheiten, nicht gerecht.

Wenn beide Beispiele zeigen, daß Brentano die Aristotelische Lehre umbildet, so zeigen sie auch, nach welcher Richtung hin er sie umbildet. So tadelnswert es auch ist, diese Umbildung für Aristotelische Lehre auszugeben, so sehr er dafür den Vorwurf verdient, den er für seine Ausführlichkeit glaubt fürchten zu müssen, nämlich er habe Aristoteles gar vieles in den Mund gelegt, woran dieser selbst nicht gedacht habe, so sehr spricht es für das tiefe Verständnis, das Brentano den Intentionen des Aristoteles entgegenbringt, wenn er seine Lehre nach der Richtung hin umbildet, die auch Aristoteles erstrebte. Aristoteles war bemüht, die Materie zu überwinden und einen reinen Monismus herzustellen, hat dieses Ziel aber nicht erreicht. Den für Aristoteles charakteristischen Dualismus von Stoff- und Formprinzip sucht Brentano zu beseitigen, indem er der Materie die Realität raubt, welche ihr Aristoteles zuschreibt.

Wie schon oben erwähnt, liegt ein Verdienst des Verfassers in den Abschnitten über das Leben und die Schriften des Aristoteles. Nur wer sich mit so viel Gründlichkeit und Liebe in Aristoteles' Schriften versenkt hat wie Brentano, kann eine so treffliche Charakteristik der Aristotelischen Darstellungsweise geben. Sehr dankenswert ist das, was der Verfasser über den lauteren Charakter und die edle Persönlichkeit des Aristoteles sagt, um so mehr, als Aristoteles heutzutage so viel geschmäht wird.

P. Bokownew.

Franz Brentano, Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. VIII und 165 S. Veit & Comp., Leipzig 1911.

Brentano erneuert in diesem Buch eine alte, vor fast 30 Jahren begonnene Polemik gegen Zeller. Auf Brentanos Abhandlung „Über den Creatianismus des Aristoteles" vom Jahre 1882 hatte Zeller noch in demselben Jahre eine Entgegnung folgen lassen. Das Neuerscheinen dieser Zellerschen Schrift im ersten Bande der Sammlung von Zellers „Kleinen Schriften" hat nun dieses Buch hervorgerufen. Es ist vielleicht doch nicht mehr so lohnend wie der Verfasser meint, diese alte Polemik zu erneuern, da Zellers Interpretationen der Aristotelischen Nuslehre, insbesondere seine Auffassung von der Teilung des Nus in einen *νοῦς ποιητικός* und *νοῦς παθητικός*, im Laufe der Zeit schon als unzulänglich erkannt worden ist. Der erste Teil des Buches ist ein Abdruck der erwähnten Abhandlung „Über den Creatianismus des Aristoteles", der zweite behandelt die Einwände Zellers und stellt ihnen Widerlegungen gegenüber. Die beiden aufeinanderstoßenden Auffassungen der Aristotelischen Nuslehre sind in Kürze folgende: Zeller lehrt die Präexistenz des Nus, Brentano lehrt, daß die schöpferische Kraft der Gottheit auf einer gewissen Stufe der fötalen Entwicklung den Nus zu den niederen Seelenteilen hinzufügt — das ist der Creatianismus des Aristoteles. Auf die Einzelheiten der Kontroverse einzugehen, erlaubt der Rahmen einer Rezension nicht. Es sei nur über die Methode Brentanos ganz allgemein bemerkt, daß er bei der Aristotelesinterpretation wie ein echter Nachfolger des Thomas von Aquino verfährt, indem er wohl die Schwierigkeiten und Lücken im Aristotelischen Denken scharf ins Auge faßt, aber sie immer auszugleichen und zu über-

brücken bestrebt ist. Die absolute Einheitlichkeit und Konsequenz, die Brentano dem System des Aristoteles und besonders seiner Nuslehre, in der alle Fäden des Aristotelischen Denkens zusammenlaufen, zuschreibt, lassen sich wohl kaum noch aufrecht erhalten. P. Bokownew.

Hans Kurfeß, Zur Geschichte der Erklärung der Aristotelischen Lehre vom sog. *νοῦς ποιητικός* und *παθητικός*. Dissertation. VIII und 60 S. C. Schnürlen, Tübingen 1911.

Der Verfasser behandelt sehr eingehend die bedeutendsten Erklärungen, die die Lehre vom *νοῦς ποιητικός* und *νοῦς παθητικός* im Laufe der Jahrhunderte, angefangen von Aristotels' ersten Kommentatoren bis herab zur Gegenwart, erfahren hat. Ausgehend von der Überzeugung, daß keine Erklärung, mag sie sich auch auf Aristotelische Aussprüche gründen, befriedigte, weil jede von ihnen einseitig das eine oder andere Wort des Aristoteles betonte, unterzieht sich der Verfasser der sehr lohnenden Aufgabe durch, eine historische Betrachtung der Erklärungen eine breite Basis für einen Lösungsversuch zu schaffen. Indem Kurfeß bemüht ist, die organische Einheit der einzelnen Erklärungen möglichst hervortreten zu lassen, zeichnet er mit großer Klarheit die eine über die andere, so daß wir auf die verschiedenen Momente aufmerksam werden, die das Problem in sich schließt. Die Zusammenstellungen früherer Erklärungen, die vor mehreren Jahrzehnten Brentano und andere gemacht hatten, benutzend, bearbeitet er weit vollständiger die Erklärungen des Problems im Altertum und im Mittelalter und legt dann den Schwerpunkt auf die wichtigsten neuesten Erklärungen, ohne dabei Vollständigkeit anzustreben, um dadurch die früheren Zusammenstellungen nach dem neuesten Stand zu ergänzen. Die Gründlichkeit der Arbeit läßt es wünschenswert erscheinen, daß Kurfeß recht bald die in Aussicht gestellte zusammenfassende Untersuchung über die Nuslehre liefern möge.
P. Bokownew.

Visvald Sanders, Der Idealismus des Parmenides. Dissertation. München 1910. (76 S.).

Sanders versucht zu beweisen, daß Parmenides mit dem Sein nicht eine materielle Substanz, sondern ein „intelligibles" Sein gemeint und somit die Ideenlehre begründet habe. Dieser Versuch ist aber verfehlt, da aus der Beweisführung Schwierigkeiten und Widersprüche erwachsen, die der Verfasser nicht imstande ist, zu lösen, so die Kugelgestalt des Seins und die Lehre, daß das Sein voll (*ἔμπλεον*) sei. Schon die These, daß das Sein „intelligibel" sei, deutet auf eine Unklarheit der Begriffe. Es ist ganz offenbar, daß der Verfasser das Sein als ein logisch-transzendentales verstanden wissen will. Dafür ist „intelligibel" aber nicht der geeignete Ausdruck, da es nach antiker Auffassung intelligible stoffliche Substanzen gibt, so das Feuer Heraklits, das *πέρας* der Pytagoräer, den *νοῦς* des Anaxagoras. Konsequent denkt der Verfasser, wenn er bei seiner Auffassung vom Sein des Parmenides den zweiten Teil des Parmenideischen Gedichtes nicht als Meinung des Parmenides selbst, sondern als Sammlung fremder Lehren ansieht, operiert doch

Parmenides hier mit zwei materiellen Prinzipien, Feuer und Erde, die dem Sein und Nichtsein des ersten Teiles entsprechen. Mit Unrecht schenkt aber der Verfasser Arist. Metaph. I, 5, 986 b 33—987 a 2, wo davon die Rede ist, daß diese Prinzipien einander entsprechen, nur wenig Beachtung (S. 45). Um ein Bedeutendes erschwert er sich seine Aufgabe, indem er einerseits nachzuweisen sucht, daß die Parmenideische Scheinlehre Anaximandrisch-Heraklitische Welterklärungen enthält, andrerseits Parmenides gegen Heraklit polemisieren läßt, ohne angeben zu können, von welchem Standpunkt aus Parmenides gegen Heraklit polemisiere. P. Bokownew.

J. J. Jagodinsky, Der Sophist Protagoras. Kasan 1906. In russischer Sprache. 35 S.

Diese Monographie behandelt Leben und Lehren des Protagoras. Die Darlegung seiner Philosophie wird auf die Referate Platos, Aristoteles' und des Sextus Empirikus gegründet. In der Beurteilung der Quellen schließt sich der Verfasser an Zeller an. Die Philosophie des Protagoras wird auf folgende Lehrsätze zurückgeführt: 1. die Materie ist fließend; 2. die Materie ist qualitätslos; 3. das Wissen stammt aus den Sinnesempfindungen; 4. die wahre Gestalt des Seins ist Relativität; 5. der Mensch ist das Maß aller Dinge. Für die Ethik ergeben diese Prinzipien einen moralischen Indifferentismus: Protagoras erkennt keine absoluten moralischen Vorschriften an. Nichtsdestoweniger versucht er die moralische Grundlage der Gesellschaftsordnung zu erklären. Als solche gelten ihm die in der Natur des Menschen begründeten δίκη und αἰδῶς. Das widerspricht nicht seinem erkenntnistheoretischen Prinzip, denn es bleibt dem Einzelnen überlassen, diese Begriffe nach eigenem Ermessen zu interpretieren. Während die Ethik des Protagoras eine vereinzelte Erscheinung in der griechischen Philosophie ist, bildet seine Erkenntnistheorie ein Glied in der Entwicklungsreihe Heraklit, Protagoras, Demokrit, Plato. Protagoras hat, Heraklits Lehre vom Weltfeuer weglassend, die Konsequenzen seiner Philosophie gezogen. Demokrit behält die Lehre von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten bei, findet aber, ein rationalistisches Element in sein System aufnehmend, einen festen Stützpunkt für das Wissen in den Atomen. Plato erkannte, daß der Materialismus widerspruchsvoll ist und daß der Stützpunkt für das Wissen nur in dem Gebiet des Geistigen, den Ideen, gefunden werden kann.

Die Aufstellung dieser Entwicklungsreihe ist willkürlich und unbegründet, denn das gegenseitige Verhältnis von Protagoras und Demokrit ist problematisch, und zwischen Demokrit und Plato ist kein historischer Zusammenhang nachzuweisen. P. Bokownew.

Aristotelis De anima libri III recognovit Guilelmus Biehl, editio altera, curavit Otto Apelt. Teubner 1911, in der Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum.

Es ist erfreulich und dankenswert, daß Apelt die Biehlsche Ausgabe von Aristoteles' de anima neu ediert hat. Seit dem Erscheinen der vorzüglichen Ausgaben von Rodier (Aristote, Traité de l'âme. Traduit et annoté

par G. Rodier. Tom. I et II. Paris 1900) und Hicks (Aristotle, de anima. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge 1907), die eine kritische Zusammenstellung alles dessen, was seit Biehl in der Textforschung geleistet worden ist, liefern, war eine Neuedierung dieses Werkes in der Teubnerschen Bibliothek notwendig geworden. Das vorliegende Buch zeugt nicht nur von einer fleißigen Benutzung dieser beiden Ausgaben, sondern weist auch sonstige Fortschritte im Vergleich zur ersten Ausgabe auf. Mehrfach wird das, was in der ersten Ausgabe noch als unentschieden dahingestellt war, zu einer glücklichen Entscheidung gebracht. So findet sich jetzt, z. B. p. 403 b 2 *οδε τοῦ* anstatt des unbefriedigenden *εἶδος τοῦ* der ersten Ausgabe, wo Biehls schon bemerkt hatte, daß *ὅδε τοῦ* vielleicht richtig sei, ohne sich entschließen zu können, es in den Text aufzunehmen.

P. Bokownew.

J. Lottin, Quetelet, Statisticien et Sociologue, Louvain et Paris (Alcan), 1912. —

Après biographie et bibliographie critiques, L. montre comment, imbu des idées de Laplace et Fourier, Quetelet a considéré la théorie des probabilités comme la base des Sciences expérimentales. Sans doute, vu la complexité des phénomènes de la nature, il est bon de recourir, pour plus de précision et d'exactitude, à l'observation de la masse, à la méthode statistique. Mais la théorie des probabilités, pour établir ses moyennes objectives, suppose connu un ensemble de causes communes. Des conditions dans lesquelles se produisent les régularités statistiques, nous ne savons rien de semblable. Il faut cependant reconnaître qu'à mesure qu'elles se reproduisent, la probabilité de causes communes s'accroît. Mais ce qui importe au savant, ce n'est pas tant d'inférer l'existence des causes que d'en déterminer la nature et le modus operandi. Une régularité statistique n'est pas une loi: elle ne nous apprend rien des conditions d'apparition des phénomènes. La prévision même qu'elle fonde repose en réalité sur la présomption de circonstances identiques, mais inconnues. Quetelet s'est donc un peu abusé sur la portée expérimentale de la théorie des probabilités.

La manière dont Quetelet comprend la statistique n'est nullement originale. Quant à sa physique sociale, elle n'a avec celle de Comte, qu'il semble du reste avoir ignorée, que des analogies superficielles. Il n'a pas davantage connu ses autres précurseurs et peut-être même Condorcet avec lequel il a plusieurs points communs. C'est de Laplace et de sa mécanique céleste qu'il a surtout ici subi l'influence: il a voulu créer une mécanique sociale qui étudierait les lois qui régissent le système social. Au point de vue statique, toutes les particularités individuelles oscillent autour d'un point d'équilibre, véritable centre de gravité social, l'homme moyen, type harmonieux du beau et du bien, de la vertu et de la santé, dont à chaque époque ce sont les grands hommes qui se rapprochent le plus. Au point de vue dynamique, dont l'étude suppose celle de l'homme moyen, le mouvement social dépend de deux ordres de causes: les causes naturelles, indépendantes de l'homme, soumises au principe de conservation des forces et agents de développement uniforme; les

causes perturbatrices, issues de l'activité humaine et surtout de l'intelligence et de la Science, agents d'évolution et de progrès, tendant à resserrer les limites autour du type moyen.

La constance des données statistiques (criminalité, suicide, mariage etc.) amena Quetelet à proclamer la prédominance des causes sociales, des causes morales qui existent en dehors des individus, sur les initiatives individuelles. Quetelet a-t-il ou non été déterministe? Les commentateurs discutent là-dessus. En fait il n'a jamais soutenu le déterminisme de la volonté individuelle, mais seulement le déterminisme social. La liberté humaine, soumise à la raison, assure la régularité de la marche de la societé; mais elle ne peut la modifier que très lentement, car les particularités individuelles s'y neutralisent pour ainsi dire dans l'ensemble des faits observés, qui seuls intéressent le statisticien Le milieu social n'est pas essentiellement variable et il existe une connexion intime entre le milieu et les faits moraux qui en découlent: sinon comment tirer du passé des leçons pour l'avenir? Quetelet affirme donc l'influence du milieu sur les hommes, qui permet seulement des prévisions d'ensemble; l'individu pris isolement échappe à toute conjecture. Tout homme a son libre-arbitre, mais les hommes en général n'en usent pas. Cette conception du déterminisme social a montré sa vitalité en créant un courant d'idées qui n'est pas étranger aux théories sociologiques actuelles. On n'en saurait dire autant de l'hypothèse de l'homme moyen, qui a maintenant vécu.

Ch. Blondel.

Pohorilles, Noah Elieser, Entwicklung und Kritik der Erkenntnistheorie Eduards von Hartmanns. Heller & Co., Wien 1911. VI und 147 S.

Ein schätzbarer Beitrag zur Hartmann-Literatur, in dem namentlich die Beziehungen Hartmanns zu seinen Vorgängern, insbesondere zu Kant beachtet und berücksichtigt, anderseits aber auch die Fäden, die in die Gegenwart reichen, nicht übersehen werden. Die Hartmannsche Philosophie findet eine sehr systematische, wenn auch etwas trockene Darstellung. Das Buch ist jedem zu empfehlen, der sich mit den Gedankengängen des Philosophen vertraut machen will, ohne doch alle seine Werke genau durchzustudieren.

W. Bloch.

Christ. Edzard Kreipe, Dr., Die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den beiden philosophischen Vermächtnisschriften des Freiherrn G. W. von Leibniz. Leipzig 1911. (Abhandlgn. zur Philos. u. ihrer Gesch. ed. Prof. Falckenberg. 21. Heft.) 71 S. 2,25 Mk.

K. untersucht das Verhältnis von Leibnizens sogenannter Monadologie und den Principes de la nature et de la grace, fondés en raison, über das bis heute noch nicht volle Klarheit herrscht, obwohl der Irrtum der Identifizierung der beiden Schriften schon 1840 durch Erdmann aufgedeckt worden ist. Eine eingehende und systematisch orientierte Analyse des Aufbaues, eine vergleichende Betrachtung der Grundgedanken macht es einleuchtend, daß die Monadologie die jüngere Fassung der Gedanken Leibnizens bietet. K. geht

in seiner Betrachtung von dem Begriff der substance composée aus, den Leibniz in der Monadologie ganz und gar vermeidet. Er nimmt mit Recht an, daß sich L. zu dieser geklärteren Auffassung dieses Begriffes auf Grund seines Briefwechsels mit Clarke erhoben habe. Das principium identitatis indiscernibilium findet sich in der Monadologie in zweifacher Anwendung, in den principes in einfacher. Der Begriff der perception wird in der Monadologie genau fundiert, in den principes lückenhaft. Die Tafel der Irrtümer der Cartesianer ist in der Monadologie systematischer und bestimmter gefaßt als in den principes. Diese Vergleichung führt K. für die Hauptbegriffe durch. Er kommt zu dem Schlusse, die Principes mit Gerhardt in das Jahr 1714 zu setzen, während die Monadologie, wie aus der Datierung des 5. Schreibens Clarkes, das in der Zeit vom Juni—November 1716 abgefaßt sein muß, in die letzten Monate des Philosophen fällt.

Gießen. Dr. G. Falter.

John Lockes Versuch über den menschlichen Verstand. 2. Bd. übersetzt von Carl Winckler. Leipzig 1911. Philos. Bibl. Nr. 76. 428 S. 5,40 Mk.

Der vorliegende 2. Band enthält Buch III und IV der berühmten Lockeschen Schrift. Buch III untersucht den Einfluß der Sprache auf das Denken, IV die Arten und die Grenzen der menschlichen Erkenntnis.

Die Übersetzung Wincklers ist nicht eine Umarbeitung von J. H. von Kirchmanns Übersetzung, sondern eine völlige Neuübersetzung, die unter sorgfältigster Vergleichung älterer Übersetzungen insbesondere der philologisch strengen von Schultze in der Reclambibliothek veranstaltet ist. Winckler hat seiner Übersetzung die kritische Ausgabe von Fraser zugrunde gelegt, die Schultze noch nicht benützt hat. Die Übersetzung ist wohl gelungen. Sie ist genau, ohne dabei der Anmut der Sprache Eintrag zu tun.

Dem 1. Band, der im Laufe des Jahres noch erscheinen wird, soll ein ausführliches Register beigeben werden.

Gießen. Dr. G. Falter.

Eva Schapira, Dr., Lichtenberg als Philosoph. Diss. Bern. 1911. 56 S.

Die Verfasserin geht zunächst historisch den Einflüssen nach, die auf den philosophischen Werdegang Lichtenbergs eingewirkt haben. Sie zeigt, daß es hauptsächlich die Philosophen seines Zeitalters, vor allem die Engländer sind, die auf ihn eingewirkt haben. Von den Engländern, für die er überhaupt eine große Vorliebe hegte, kennt er nicht nur Bacon, Berkeley und besonders Hume, dessen Einfluß unverkennbar ist, sondern auch die Assoziationspsychologen Hartley und Priestley. In den 80er Jahren machte sich der Einfluß des Spinoza bei ihm bemerkbar. Er sah jedoch im Spinozismus nicht ein endgültiges System, sondern eine Religion. Zu Kant hat er erst spät ein näheres Verhältnis gewonnen. Er hatte zwar die vorkritischen Schriften gelesen. Aber erst durch die Bekanntschaft mit der Kritik der reinen Vernunft gelangte er zu jener hohen Schätzung des Kantischen Systems, das ihm als Vollendung

galt. Auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie berührt er sich in vielen Punkten mit Kant und, wie die Verf. zeigt, hat er diesen Standpunkt, nachdem er ihn einmal erreicht hatte, auch nicht wieder verlassen (cfr. S. 37). Nachdem so im 2. Teil der Arbeit die Philosophie Lichtenbergs behandelt wird, gibt der 3. eine allgemeine Charakteristik der Persönlichkeit unseres Philosophen. Nicht berücksichtigt wurde die Ästhetik Lichtenbergs, die gerade seinen Humor in Beziehung zu seiner Philosophie zu setzen hätte. Seine Erklärungen der Hogarthschen Kupfertafeln und viele zerstreut sich vorfindenden Bemerkungen hätten Material hierzu geliefert. Eine Neubearbeitung dürfte auch die Psychologie Lichtenbergs in den Kreis ihrer Darstellung einbeziehen. Alles in allem ist die interessante Arbeit ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis Lichtenbergs.

Gießen. Dr. G. Falter.

René Descartes, Über die Leidenschaften der Seele. 3. Auflage. Übersetzt und erläutert von Dr. Artur Buchenau. Leipzig 1911. Philos. Bibl. Bd. 29. 150 S. 2,20 Mk.

Die Schrift über die Leidenschaften der Seele enthält die Psychologie des Descartes. Descartes ist nicht nur der Begründer der modernen Philosophie, er ist auch der Begründer der streng wissenschaftlichen Psychologie. Gerade die Schrift über die passions de l'âme, die 1646 zu Ehren der Pfalzgräfin Elisabeth entstanden ist, hat in hervorragendem Maße die nachfolgende Zeit in ihren Ansichten über das Verhältnis von Leib und Seele beeinflußt. Wie der um die Descartesforschung verdiente Herausgeber Dr. Buchenau in den Anmerkungen (S. 111) erklärt, ist es das Verdienst des Descartes, auf die Notwendigkeit einer physiologischen Fundamentierung der Psychologie hingewiesen zu haben, wenn es ihm auch nicht gelang, seine physiologischen Grundsätze streng festzuhalten.

Die vorliegende Übersetzung verdient in jeder Hinsicht alles Lob, das einer Übersetzung gespendet werden kann. Sie ist besonders zum Gebrauch in Seminarien und für Studierende geeignet. B. empfiehlt S. 150, das Studium der Cartesischen Philosophie mit der Abhandlung über die Methode und den „Regeln" zu beginnen, über die „Meditationen" fortzuführen und hiernach erst die „Leidenschaften der Seele" zu lesen. Der Übersetzung sind ausführliche Register (S. 120—150) beigegeben, die auf sämtliche in der Philosophischen Bibliothek erschienenen Schriften Descartes' Rücksicht nehmen.

Gießen. Dr. G. Falter.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Abhandlungen, philosophische, Hermann Cohen zum 80. Geburtstag. Berlin, Cassirer.

Avenarius, R., Der menschliche Weltbegriff. 3. Aufl. Leipzig, Reisland.

Balzac, H., Physiologie des Alltagslebens. Herausgegeben v. Fred. München, Müller.

Chamberlain, H. St., Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 10. Aufl. München, Bruckmann.

Erdmann, B., Gedächtnisrede auf W. Dilthey. Berlin, Reimer.

Fuente, H., W. v. Humboldts Forschung über Ästhetik. Gießen, Töpelmann.

Goedeckemeyer, A., Die Gliederung der aristotelischen Philosophie. Halle, Niemeyer.

Hegels Entwürfe zur Enzyklopädie und Propädeutik nach den Handschriften der Harvard-Universität. Hegel-Archiv, hrsg. v. G. Lasson. Leipzig, Meiner.

Hume, D., Traktat über die menschliche Natur. Hrsg. v. Lipps. 3. Aufl. Leipzig, Voß.

Knauth, A., Die Naturphilosophie J. Reinkes und ihre Gegner. Regensburg, Manz.

Kronenberg, M., Geschichte des deutschen Idealismus. Von Kant bis Hegel. München, Beck.

Kuntze, F., Die Philosophie Salomon Maimons. Heidelberg, Winter.

Lewin, J., Die Lehre von den Ideen bei Malebranche. Halle, Niemeyer.

Meier, M., Die Lehre des Thomas v. Aquino passionibus animae. Münster, Aschendorff.

Natorp, P., Kant und die Marburger Schule. Berlin, Reuther.

Orelli, K., Die philosophischen Anschauungen des Mitleids. Bonn, Marcus.

Reiner, J., Aus der modernen Weltanschauung. Leipzig, Tobies.

Rosalewski, W., Schillers Ästhetik im Verhältnis zur Kantischen. Heidelberg, Winter.

Sauter, C., Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik. Freiburg, Herder.

Steinbüchel, Th., Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas v. Aquino Münster, Aschendorff.

Walleser, M., Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Heidelberg, Winter.

B. Englische und amerikanische Literatur.

Adams, J., The Evolution of Educational Theory. London, Macmillan.
Angell, J., Chapters from Modern Psychology. New York, Longmans.
Elliot, H., Modern Science and the Illusions of Bergson. London, Green.
Husik, J., Matter Form in Aristotle. Berlin, Simion.
Leland, A., The Educational Theory and Practice of Green. New York, Teacher's College.
Seth, J., English Philosophers and Schools of Philosophy. London, Dent.
Wheeler, Ch., Critique of Pure Kant or a Real Realism. Boston, Arakelyan.
Wilson, J., Aristotelian Studies. Oxford, Clarendon.

C. Französische und belgische Literatur.

Bellangé, Ch., Spinoza et la Philosophie moderne. Paris, Didier.
Brunschvig, L., Les étapes de la philosophie mathématique. Paris, Alcan.
Le Bon, G., La Révolution française et la psychologie des révolutions. Paris, Flammarion.
Picard, R., Pages choisies de Comte. Paris, Crés.
Roques, P., Hegel, sa vie et ses oeuvres. Paris, Alcan.
Talbot, E., Platon. Apologie de Socrate. Paris, Hachette.
Terraillon, E., La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes. Paris, Alcan.

D. Italienische und spanische Literatur.

Billia, L., Platone psicofisico. Cittá di Castello.
Colozza, Il Metodo attivo sur „Emilio". Palermo, Trimarchi.
Saitta, G., Le origini del neo-tomismo nel secolo XIX. Bari, Laterza.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXV, H. 3. Linsmeier, Die Weiterentwicklung der Atomistik in der neuesten Zeit. Breit, Die Engel- und Dämonenlehre des Andr. Caesalpinus. Heidegger, Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie. Endres, Studien zur Geschichte der Frühscholastik. Leiber, Name und Begriff der Synthesis in der mittelalterlichen Scholastik.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 147, H. 2. Jacoby, Der amerikanische Pragmatismus und die Philosophie des Als ob. Spengler, Das Verhältnis der „Philosophie des Als ob Vahingers zu Meinongs „Über Annahmen".

Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XXIV, H. 1. Bericht über den V. Kongreß für experimentelle Psychologie, Berlin, vom 16.—19. April 1912. Schröbler, Bericht über die Ausstellung des Instituts für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung auf dem V. Kongreß für experimentelle Psychologie in Berlin. — H. 2 u. 3. Külpe, Wilhelm Wundt zum 80. Geburtstag.

Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. VII, H. 3. Moog, Die homerischen Gleichnisse. Baumgarten, Die Lyrik K. F. Meyers. Bemerkungen: Vereinigung für ästhetische Forschung, 1911.

Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften. Bd. 1, H. 1, 3. Freud, Der Wilde und der Neurotiker. Ferenczi, Symbolische Darstellung des Lust- und Realitätsprinzips im Ödipus-Mythos.

Revue philosophique. An. XXXVII. Nr. 8. Segond, L'idéalisme des valeurs et la doctrine de Spir. Robin, L'oeuvre philosophique de V. Brochard. — Nr. 9. Seliber, La philosophie russe contemporaine.

Revue de Philosophie. An. XII. Nr. 7. Belmond, L'univocité skotiste. Diès, Revue critique d'Histoire de la Philosophie antique. L'Orphisme et la question Hippocratique. — Nr. 8. Belmond, L'univocité scotiste. La nouvelle organisation de l'enseignement philosophique à l'institut catholique de Paris.

Revue de Métaphysique et de Morale. An. XX. Nr. 4. Millioud, Ch. Secretan, sa vie et son oeuvre. Belot, Les idées cosmogoniques modernes. Dufumier, La philosophie des mathématiques de Russell et Whitehead. Mamelet, La philosophie de G. Simmel.

Revue Néo-Scolastique. An. XIX. Nr. 75. Lebrun, Néo-Darwinisme et Néo-Lamarckisme. Grabmann, Le „Correctorium corruptorii" du Dominicain J. Quidort de Paris † 1306. De Wulf, Ouvrages récents sur l'histoire de la philosophie médiévale en Occident. Le mouvement néo-scolastique.

The American Journal of Psychology. Vol. XXVIII. Nr. 3. Hall, Why Kant is Passing. Titchener and Foster, A List of the Writings of J. Ward.

The Monist. Vol. XXII. Nr. 3. Russell, The Philosophy of Bergson. Jordan, Kant and Bergson. Jourdain, Maupertius and the Principle of Least Action. Carus, The Anti-Intellectual of To-Day. Garbe, Postcript on Buddhism and Christianity. Poincarés Cosmogonic Hypotheses.

Mind. Nr. 83. Taylor, The Analysis of *Επιστημη* in Platos Seventh Epistle. Sharp, The Ethical System of Richard Cumberland and its place in the History of British Ethics. Hicks, Eulers Circles and Adjacent Space.

The Philosophical Review. Vol. XXI. Nr. 5. Ewald, Philosophy in Germany in 1911. Lovejoy, The Problem of Time in recent French Philosophy. Sabine, Bosanquets Logic and the concrete Universal. Schaub, Hegels Criticism of Fichtes Subjectivism.

Rivista di Filosofia. An. IV. Fasc. III. Paladino, Per l'edizione critica della „Citta del Sole" di Tommaso Campanella. Mieli, Scienziati e pensatori di Kyrene.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Dahlmann-Waitz, Quellenkunde der Deutschen Geschichte. VIII. Auf. Leipzig, K. F. Koehler.

Dörfler, J., Zur Urstofflehre des Anaximenes. Freistadt O.-Ö., Selbstverlag.

Erhardt, F., Tatsachen, Gesetze, Ursachen. Rostock, Stiller.

Fiedler, F., Vom Zuge der Menschheit. I. Teil. Die logische Konstruktion des Hauptproblems der Metaphysik. Hamburg, E. Behrens.

Flügel, O., Herbarts Lehren und Leben. II. Aufl. Leipzig, Teubner.

Goedeckenmeyer, A., Die Gliederung der Aristotelischen Philosophie. Halle, Niemeyer.

Gomperz, H., Sophistik und Rhetorik. Leipzig, Teubner.

Heininchen, O., Die Grundgedanken der Freimaurerei im Lichte der Philosophie. Berlin, A. Unger.

Hensel, P., Rousseau. II. Aufl. Leipzig, Teubner.

Hönigswald, R., Zum Streit über die Grundlagen der Mathematik. Heidelberg, Carl Winter.

Kade, R., Rudolf Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie. Leipzig, Veit.

Külpe, O., Immanuel Kant. III. Aufl. Leipzig, Teubner.

Lewin, J., Die Lehre von den Ideen bei Malebranche. Halle, Niemeyer.

Menzel, A., Naturrecht und Soziologie. Wien, Fromme.

Niemeyer, Th., Der Rechtsspruch gegen Shylock im „Kaufmann von Venedig". München, Duncker & Humblot.

Petrescu, N., Zur Begriffsbestimmung der Philosophie. Berlin, L. Simion Nf.

P. N., Gedanken und Winke. Ebd.

Pichler, H., Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit. Leipzig, Barth.

Pribram, K., Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie. Leipzig, Hirschfeld.

Römer, A., Der Gottesbegriff Franks. Halle, Niemeyer.

Schück, K., Studien über Johannes Müller. Diss. Heidelberg, Pfeffer.

Staudenmaier, L., Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft.

Sturmfels, W., Recht und Ethik in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Diss. Gießen, Kindt.

Thesing, R., Georges Bohn. Die neue Tierpsychologie. Leipzig, Veit.

Wanderer, R., Glück. München, Reinhardt.

B. Französische Literatur.

Archambault, P., Stuart Mill. Paris, Louis Michaud.
Dupréet, E., Le Rapport Social. Paris, F. Alcan.
Séverac, J.-B., Condorcet. Paris, Louis Michaud.
Sortais, G., Histoire de la philosophie ancienne. Paris, Lethielleux.

C. Italienische Literatur.

Billia, L. M., L'ésiglio di Sant'-Agostino. Seconda ed. Torino, Fiandesio.
Saitta, G., Le origini del Neo-Tomismo nel secolo XIX. Bari, Latezza.

Berichtigung.

In Bd. XXV Heft 4 S. 500 Zeile 7 von oben lies:
Henning, H.: Goethe und die Fachphilosophie. Straßburg 1912, Bongard.

149.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIX. Band, 2. Heft.

IX.

Die Problemstellung von Hegels „Phänomenologie des Geistes".

Eine problemgeschichtliche Einführung in seine Philosophie.

Vortrag, gehalten in der „Phil. Gesellschaft" zu Jena am 12. Juni 1912,

von

Fritz Münch.

Meine Damen und Herren! Wie Sie wohl alle wissen, wird Hegel wieder modern in dem Sinne, daß sich in erhöhtem Maße die Aufmerksamkeit der philosophischen Kreise von neuem seinem Gedankensystem zuwendet.

Es ist darum nicht nur sachgemäß, Hegel zu studieren — das war es von jeher bei allen, die etwas von der Sache verstanden —, sondern auch zeitgemäß, und Zeitgemäßheit gilt ja in einzelnen philosophischen Lagern als höchste Wertinstanz des Philosophierens. Ich bin kein Freund dieses pragmatistischen Grundsatzes, sondern bin so unmodern, immer noch zu glauben, daß ein Gedankensystem nicht deshalb wahr ist, weil es Erfolg hat, nicht deshalb sachgemäß, weil es zeitgemäß ist, sondern umgekehrt zeitgemäß ist und Erfolg hat, weil es wahr, d. h. eben sachgemäß ist. Da aber im vorliegenden Falle m. E. die Zeitgemäßheit auch in der Sache begründet ist, ist sie als erfreuliches Zeichen der Zeit zu begrüßen [1]).

---

[1]) — erfreulich allerdings nur unter der Bedingung, daß man sich nun wirklich an der Hand von Hegels Gedankengängen um die Sache bemüht; nicht aber, wenn ein bloßes iurare in verba magistri resultiert, wobei man sich nur — der Abwechslung halber — mal an den Magister Hegel hält, statt an den Magister Kant.

Wenn ich darum beschlossen habe, Ihnen etwas über Hegel vorzutragen, so ergab sich mir zunächst ein Dilemma in der Wahl des Themas. Wenn ich bloß im allgemeinen zu Ihnen von Hegel reden wollte, so bestände, bei der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit, eine doppelte Gefahr: entweder daß ich Ihnen bloß erzähle, was Sie in jedem Kompendium der Philosophiegeschichte auch finden können, oder aber, wenn ich Ihnen darzulegen unternähme, was ich von Hegels Gesamtsystem für bleibend richtig halte; die andere Gefahr: daß, wer nicht eine ähnliche philosophische Entwicklung durchgemacht hat, wie ich selbst, und demgemäß von andern Prämissen ausgeht wie ich, schwerlich den eigentlichen letzten Gesamtsinn des von mir Gemeinten aus den kurzen Ausführungen zu entnehmen vermöchte. Ich habe mir deshalb eine viel speziellere und zugleich viel bescheidenere Aufgabe gestellt, nämlich bloß, Sie in problemgeschichtlicher Weise zu Hegel hinzuführen, in specie zu der grundlegenden Problemstellung, von der er ausgegangen ist. Um meine Absicht in einem Bilde anschaulich zu machen: Ich will versuchen, aus dem ungemein verwickelten Knoten der damaligen philosophischen und geistesgeschichtlichen Lage Ihnen einige Fäden in ihrer besonderen Färbung sichtbar werden zu lassen, aus deren Ineinander sich die besondere Form der Schürzung und Lösung des Knotens durch Hegel in ihren logischen Grundmotiven begreifen läßt. Denn wie immer, so liegt auch hier in der Stellung des Problems schon das allgemeine logische Schema seiner Lösung, durch welche Hegel dann seinerseits in die problemgeschichtliche Kette als Glied eintritt.

Es liegt in der Natur dieser meiner Problemstellung begründet, daß ich mich wiederholt auf Vorrede und Einleitung werde beziehen müssen, die Hegel seiner „Phänomenologie" vorausgeschickt hat. Während die Einleitung ein Kabinettstück einer klar, scharf und präzis formulierenden philosophischen Abhandlung ist, ist die Vorrede sehr schwer zu verstehen, weil sich in dieser Hegel mit der gesamten Problemlage seiner Zeit auseinandersetzt und dabei die Kenntnis dieser ganzen Geisteslage voraussetzt. Aber Rudolf Haym hat nicht mit Unrecht von dieser Vorrede gesagt: wer sie versteht, versteht das ganze Hegelsche System. Um dieses Vorzugs willen will ich mich trotz jenes Nachteils bemühen, Hegel selbst zu Ihnen reden zu lassen, soweit er ohne Kommentar verständlich ist. Jenem Mangel aber will ich abhelfen, indem ich Ihnen die Problemlage, die er vorfand, in

kurzen Strichen vorher skizziere. Um den Fluß des Vortrages nicht ins Stocken zu bringen, werde ich die Zitate nicht jedesmal ausdrücklich als solche kennzeichnen; Sie werden ja am Stil schon selbst herausmerken, ob Hegel zu Ihnen spricht oder ich.

Die Wahrheit eines philosophischen Systems ist eine anders begründete als die Wahrheit in irgend einer Einzeldisziplin, etwa der Anatomie. Und es ist grundfalsch, bei der Verschiedenheit philosophischer Systeme vornehmlich nach Übereinstimmung oder Widerspruch ihrer Resultate zu fragen; sie sind vielmehr zu betrachten als „die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, die eine organische Einheit ist, in der jedes Glied seine notwendige Stelle hat, wie bei der Pflanze Knospe, Blüte und Frucht“.

Darum liegt der Hauptwert eines philosophischen Systems nicht in seinen Zwecken und Resultaten, vielmehr ist hier gerade „die Sache nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt; und das nackte Resultat ist der Leichnam, den die Tendenz hinter sich gelassen hat.“

Demgegenüber ist die richtige Art der philosophischen Befassung mit einer Sache, „in ihr zu verweilen und sich in ihr zu vergessen, sich ihr voll und ganz hinzugeben“. Nicht auf Beurteilen und Absprechen kommt es an, sondern auf Erfassung der Sache, wie sie in sich selbst beschaffen ist in dem ganzen Reichtum ihrer inhaltlichen Bestimmungen. Erst dann kann „der Ernst des Begriffs in ihre Tiefe steigen“.

Nur durch ein solches Verhalten kann es gelingen, die Philosophie zum Range einer Wissenschaft zu erheben. Das aber muß das Ziel alles philosophischen Bemühens sein; denn „*die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System sein*“.

Mit diesen Gedanken beginnt Hegel seine Vorrede. Ihre und der Einleitung Aufgabe ist es, aus einer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie heraus den Plan eines neuen Systems der Philosophie zu entwerfen. Diese Auseinandersetzung und diesen Plan,

dessen Ausführung dann natürlich die Phänomenologie selbst ist, nach Thema und Methode wollen wir nun betrachten.

I.

Als erster Teil die Auseinandersetzung. Bei ihr ist als nicht weiter zu diskutierender Ausgangspunkt vorausgesetzt: einerseits das Kantische System, anderseits das Bedürfnis nach einer einheitlichen Synthese des unausgeglichenen Gedankenreichtums desselben. Denn unter diesem Zeichen stehen alle philosophischen Bemühungen, die sich an Kant anschließen.

In diesem Bestreben stehen sich nun zwei Richtungskomplexe gegenüber, die man etwa bezeichnen kann als: 1. die Gefühls- und Glaubensphilosophie (eines Jacobi, der Romantiker, eines Schleiermacher); 2. die Begriffsphilosophie, die, von Fichte inauguriert, von Schelling fortgesetzt, Hegel zum Abschluß zu bringen sucht. Mit beiden setzt sich Hegel auseinander, dort indem er das Prinzip, hier indem er die spezifische Ausgestaltung des Prinzips bekämpft. Um diese Auseinandersetzung nun verstehen zu können, müssen wir wenigstens eine Skizze von den einzelnen Phasen jenes gewaltigen Ideenkampfes, von dessen Führern und Hauptevolutionen vor Augen haben. Ich werde Ihnen zuerst die begriffsphilosophische Linie vorführen, nicht allein deshalb, weil diese die mächtige Oberströmung bildet, neben der die andere Linie eben nur nebenher läuft, sondern auch deshalb, weil diese in Schellings letzter Entwicklungsphase sich unmittelbar mit der andern Linie berührt, so daß deren Darstellung da bequem anknüpfen kann. In beiden Darlegungen werde ich mich natürlich darauf beschränken, die zum Verständnis Hegels wichtigen Momente hervorzuheben. Daran sollen sich dann die Ausführungen Hegels zu diesen Philosophien reihen, die mit Bekämpfung der Gefühlsphilosophie beginnen. Seine Darlegungen zur Begriffsphilosophie seiner Zeit werden dann unmittelbar zu dem systematischen Teile dieses Vortrags überleiten, der Ihnen zuerst das Grundprinzip der Hegelschen Philosophie und die sich aus ihm ergebende Methode, und dann die spezielle Aufgabe der Phänomenologie vorführen soll, mit der ja Hegel selbst als ein Glied in die begriffsphilosophische Entwicklung eintritt.

1. Kant hatte es unternommen, die Grundstruktur des „Bewußtseins überhaupt", d. h. der Vernunft, und zwar zunächst der menschlichen, herauszustellen, um von dieser Einsicht aus alle Erkenntnis, von der Erkenntnis aus dann aber alle Gegenstände derselben in ihrer Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit begreiflich zu machen. Bei der Kantischen Lösung blieb aber ein Riß zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, der sich besonders beim Ding-an-sich-Begriff zuspitzte, und den der Primat der praktischen Vernunft, so wie Kant ihn faßte (mit seiner Postuliermethode), ebensowenig ganz zu schließen vermochte, als die ästhetisch-teleologische Synthese der „Kritik der Urteilskraft". Hier setzt nun Fichte ein, um, wie er selbst sagt, den Punkt zu finden, „der Denken und Wollen in Eins vereinigt und Harmonie in mein Wesen bringt". Diesen findet er dadurch, daß er 1. den Ding-an-sich-Begriff zerstört, und 2. dem Primat der praktischen Vernunft seine denkbar größte Ausdehnung gibt: diese bestimmt jetzt auch das Erkennen, indem auch dieses als ein wertgetragenes Handeln begriffen wird. Der Begriff des Sollens — damit aber auch, was für Hegels Gegensatz zu ihm wichtig ist, derjenige rastlosen Handelns und Strebens ohne Ende — wird von Fichte zum Zentralbegriff der ganzen Philosophie gemacht.[2]) Nach ihm ist der Grund aller Wirklichkeit in dem Ideal zu suchen, dem sie sich in unendlichem Streben annähert. Daraus aber ergibt sich eine durchaus einheitliche Methode für die ganze Philosophie: es ist diejenige der teleologischen Dependenz, gemäß der alle einzelnen Formen des Bewußtseins zu begreifen gesucht werden als notwendige Mittel für notwendige, in der Vernunft selbst begründete Aufgaben (objektive Zwecke). Damit ist dann aber weiterhin notwendig ein Dualismus statuiert, da alles Sollen einen Sinn nur hat aus dem Widerspruch zwischen der Aufgabe und dem Material, an, in und mit dem sie erfüllt werden soll. Daraus resultiert ferner — der zweite für Hegel wichtige Punkt — unmittelbar der Dreitakt der dialektischen Methode, d. h. der Weg zum Ziel besteht immer und überall in dem Fortschritt von der Aufgabe über ihren Widerpart zu einer Synthese beider, die dann wieder eine Antithese und eine neue Synthese fordert, und so fort.

Fichtes Lehre ist, wenn man will, Metaphysik, aber eine

---

[2]) Die spätere Entwicklung Fichtes bleibt hier außer Betracht.

Metaphysik ohne Ding-an-sich; die ontologische Seins-Zweiheit der Welt ist weggefallen: es gibt nur die eine von uns erlebte Welt. Deren einheitliche Erfassung in der Vernunft erfüllt die Aufgabe, die alle Metaphysik lösen wollte. Aber wohlgemerkt: das Grundprinzip von Fichtes Philosophie liegt in der praktischen Vernunft. Das mag von Fichte für vorliegenden Zweck genügen.

Wir kommen zu Schelling. Daß Fichte in seiner ganzen Philosophie auf dem Standpunkte der praktischen Vernunft stand, bewirkte bei ihm, daß ihn die Natur nur interessierte in ihrem Zusammenhang mit dem sittlichen Handeln des Menschen; er fragt nur nach dem Sinn, den sie für die Gesamtanschauung des Menschen als eines sollenden und handelnden Wesens hat. Eine eigentliche Naturphilosophie, die die Natur in ihren eigenen Zusammenhängen zum Objekt macht, lag ihm, auch schon nach seinem Bildungsgange, fern; ihn interessiert nur die Deduktion ihrer Notwendigkeit für und durch die praktische Vernunft. Hier setzt nun ergänzend Schelling ein, der sich während seiner Studien auch eingehend mit Naturwissenschaft, wie sie zu seiner Zeit doziert wurde, befaßt hatte. Er geht dabei zunächst von Fichtes „Wissenschaftslehre" aus, will nichts anderes geben als die Ausfüllung einer Lücke in derselben. Die in dieser gegebenen Prämissen für eine Naturphilosophie aber sind folgende: Die Natur ist als die Gesamtheit der anscheinend gegebenen Einzeldinge transzendentalphilosophisch zu begreifen als Urpositionen der produktiven Einbildungskraft zum Zwecke der Pflichterfüllung. Da aber diese Einbildungskraft nicht die individuelle, möglicherweise willkürlich verfahrende sein kann, sondern der überindividuellen Vernunft angehört, muß die Gesamtheit dieser Urpositionen = Naturdinge und Naturvorgänge, Vernunftcharakter haben. Das aber bedeutet: Sie müssen einen zweckvoll in sich geordneten Zusammenhang, ein System, bilden. Das ist soweit genau die Einsicht, die sich in der transzendentalen Analytik von Kants „Kritik der reinenVernunft" mit ihren Kategorien und Grundsätzen begründet. Während aber Kant dieses System der Natur, sofern es strenge Wissenschaft sein soll, ausdrücklich auf die kausal-mechanische Auffassung beschränkte, die teleologische Betrachtung dagegen bloß als ein — möglicherweise vernunftnotwendiger — Glauben, aber auf jeden Fall kein Wissen im strengen Sinne, gelten ließ, mußte nun, nach der Ausdehnung des Primates der praktischen Vernunft auch auf das Gebiet

des Erkennens, dieser Naturzusammenhang seinen transzendentalen Sinn empfangen in Rücksicht auf das letzte Ziel eben dieser praktischen Vernunft. Dies Ziel aber ist nach der auf der Wissenschaftslehre fußenden Sittenlehre Fichtes: das sittliche Handeln aus Freiheit um des sittlichen Handelns willen. Soll nun hiermit die Natur in Verbindung gebracht werden, so kann dies gemäß der beherrschenden Grundkategorie der teleologischen Dependenz nur so geschehen, daß sie daraufhin betrachtet wurde, ob sie für diesen Zweck ein notwendiges Mittel darbiete. Was aber ist die notwendige Vorbedingung dafür, daß sittlich gehandelt werde? Antwort: Es müssen selbstbewußte Subjekte da sein, die dies als ihre Pflicht empfinden. Damit aber ergibt sich: Die Natur muß transzendentalphilosophisch aufgefaßt werden als ein organisches System von Kräften, das auf Hervorbringung von menschlichem Leben und Bewußtsein abzielt.

Die Ausführung dieses naturphilosophischen Grundprinzips durch Schelling in bezug auf die einzelnen Naturphänomene ist vielfach willkürlich und läßt sich durch ganz äußere Analogien leiten. Ich werde später[3]) eine polemische Bemerkung Hegels gegen dieselbe vorlesen, der selbst aber nichtsdestoweniger in seiner eigenen Naturphilosophie von der Schellings sehr abhängig ist. Es trat also bei Schelling vor das eng an Fichte sich anlehnende „System des transzendentalen Idealismus" als weiterer Teil seines Gesamtsystems das „System der Naturphilosophie". Das System des transzendentalen Idealismus untersucht, wie das Ich zur Natur kommt, die Naturphilosophie umgekehrt, wie die Natur zum Ich kommt. Über diesen Dualismus strebt aber nun Schelling hinaus, und er versucht es zunächst unter dem Einfluß eines Teils der Romantiker, namentlich aber der unmittelbar an Kants Kritik der Urteilskraft anknüpfender Kunsttheorie Schillers: Die Kunst ist ihm dasjenige Verhalten des Ich, in dem jener Dualismus von Natur- und Vernunftwesen sich zur Einheit schließt. So wird ihm auf dieser Phase seiner Entwicklung die Ästhetik zur abschließenden philosophischen Disziplin, zu der sich die beiden andern philosophischen Disziplinen (Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie) gleichmäßig erheben, um in ihr ihre Einheit zu finden.

Aber immer noch ist das Subjekt der Träger aller Wirklichkeit.

---

[3]) S. 164 des Textes.

Nun aber kommt bei Schelling der entscheidende Wendepunkt, der wohl schon mit unter dem Einfluß Hegels erfolgt: das Fichtesche „Ich als Idee" wird zu einer metaphysischen Realität, von der Subjekt und Objekt nur zwei verschiedene Erscheinungsweisen sind. Diese dritte Phase in der Entwicklung Schellings bildet sein „Identitätssystem". Seine Philosophie gab ihm bis jetzt zwei Gegenstände, die Natur und das Ich. Ihre Synthese hatte er, vom Standpunkte des Subjekts aus gesehen, in dem ästhetischen Verhalten gefunden. Aber es blieb das Problem einer objektiven Synthese der Gegenstände der subjektiven Verhaltungsweisen, das Bedürfnis, ein gemeinsames Prinzip zu finden, aus dem sich Natur und Ich, Objektives und Subjektives, gleichermaßen begreifen ließen. Dieses aber konnte nicht mehr das Fichtesche „absolute Ich" sein, weil dieses für Schelling unter dem Einfluß seiner eigenen Naturphilosophie allmählich aus dem überindividuellen Ich zum individuellen Ich geworden war, dem die Natur als eine selbständige Macht gegenübersteht. Der Urgrund beider mußte etwas anderes sein: Schelling nannte ihn schlechthin das Absolute; er griff damit auf Spinoza zurück, dessen Einfluß damals durch Herder und Goethe immer größer wurde: Natur und Geist sind zwei Offenbarungen des einen Absoluten, Gottes. Dies Absolute aber wird erfaßt in der genialen Intuition, der intellektuellen Anschauung, die, schon mit Fichtes Selbstanschauung des Ich beginnend, von seinen Nachfolgern, im Gegensatz zu Kant, in immer stärkerem Maße als wirkliche Eigenschaft des menschlichen Erkennens bezeichnet wurde.[4]) Bei Schelling war sie allerdings bloß ein Vorzug besonders begabter Subjekte, des Genies; wir werden gleich hören, daß Hegel hiergegen opponierte und sie — umgeformt! — als wissenschaftliche, also allen zugängliche Methode proklamierte. Da aber das Anschauende doch auch zugleich ein Teil des Angeschauten ist, so schaut das Absolute sich selbst an: Subjekt und Objekt sind identisch in ihrem Wesen.

Diese Identität aber ist bei Schelling die völlige Indifferenz: Es ist die ungeschiedene Einheit aller Gegensätze; die entgegengesetzten Prädikate kommen ihm gleicher Weise zu; mit andern

[4]) Es sei jedoch ausdrücklich bemerkt, daß dieser Begriff, infolge der anderen Gesamtproblemstellung, schließlich eine andere Bedeutung bekommt, als dasselbe Wort bei Kant hat.

Worten: Es ist das absolute Nichts. Dieses Nichts aber hat die Möglichkeit der Differenzierung in Natur und Geist (Geschichte). Jedes einzelne Ding ist eine differenzierte Bestimmtheit des Absoluten und als solche eine Mischung von Natur und Geist in verschieden abgestuftem Verhältnis. Von den zwei Reihen, die sich so ergeben, hat Schelling bloß das Reich der Natur näher ausgeführt; Hegel hat es dann unternommen, auch der zweiten Entwicklungsmöglichkeit des Absoluten, der Geschichte, zu ihrem Rechte in der Gesamtweltanschauung zu verhelfen.

Unter dem Einfluß von Hegel verbindet sich dann bei Schelling mit dieser Lehre von der Entwicklungspotenz des Absoluten Platos Ideenlehre, und zwar in der neuplatonischen Form, die in den Ideen Gedanken Gottes sieht. Nunmehr ist das, was vom Standpunkte der Objekte gesehen, Differenzierungen des Absoluten sind, vom Standpunkte des absoluten Subjekts betrachtet, Ideen Gottes. War in seiner früheren Phase die Ästhetik die einheitliche Spitze des Systems, diese Einheit vom Standpunkte des Subjekts gesehen, so ist es jetzt die Religionsphilosophie. Dabei ist das Verhältnis der realen und idealen Reihe so, daß die letztere die Priorität hat: die empirische Welt der endlichen Erscheinungen ist die äußere Gestaltung des unendlichen Ideenreiches Gottes. Die Ausgestaltung dieses letzten Gedankenganges, die Lösung des hier liegenden Problems, wie das Herausfließen des Endlichen aus dem Unendlichen begrifflich zu begreifen sei, ist die Aufgabe Hegels.

2. Wir haben die begriffsphilosophische Linie bis zu dem Punkte verfolgt, wo Hegel in sie eingreift. Werfen wir nun noch einen Blick auf die gefühlsphilosophische Strömung. Wir können uns hier kürzer fassen, weil Hegel aus dieser keine positiven Momente übernommen hat, sondern in schroffer Opposition zu ihr steht.

Auch hier können wir noch bei Schelling bleiben. Die Frage, bei der wir ihn verlassen haben, weil es auch die Frage Hegels ist, lautet: Wie geht die Welt aus Gott hervor? Hegel gibt, wie wir sehen werden, auf sie eine rein begriffliche Antwort. Ganz anders Schelling: Er sucht sie zu lösen durch eine Verschmelzung von Religion und Philosophie. Seine Antwort lautet völlig irrational: Das Heraustreten der Ideen aus Gott ist ein Abfall von ihm, der aus seinem Wesen nicht zu begreifen ist; es ist eine undeduzierbare Urtatsache. Und diese Urtatsache nennt Schelling Sündenfall, und faßt dem-

gemäß jetzt die ganze Weltentwicklung als Sühne dieses Abfalls, als Rückkehr zu Gott.

Mit diesem Irrationalismus ist ein ungemein interessanter Punkt in der nachkantischen Entwicklung berührt, den ich gleich in der klaren Form angeben will, in der ihn Medicus formuliert hat: es handelt sich um die Frage nach einem „für das (endliche) Bewußtsein dunklen Gebiet innerhalb der Vernunft selbst“[5]).

Darüber folgendes: Die pragmatische Notwendigkeit der Ideenentwicklung aus Kants Gedankenmassen heraus führte in ihrem Hauptstrome zu einer immer stärkeren Rationalisierung der Wirklichkeit: es soll schließlich alles restlos in Begriffe der Vernunft aufgelöst werden. Aber all diese Systeme müssen Halt machen vor einem Letzten, das sie nicht mehr rational begreifen können, weil es sich bloß noch erlebend fassen läßt. Das war bei Kant darin zum Ausdruck gekommen, daß er erklärt hatte: für die Vernunft ist der Erfahrungsstoff ein Gegebenes; das ist, wie besonders Maimon betont, der tiefste Sinn der theoretischen Seite seiner Lehre vom Ding-an-sich: sie drückt aus, daß für uns eine inhaltliche Grenze des Begreifens bleibt, ein letztes Inhaltliches, von dem man nur noch das vorkritische Wort Kants aussagen kann: Est; hoc et concepisse et dixisse sufficit! Und nichts anderes besagt doch wohl auch bei Fichte der Begriff der Urposition der Empfindungen: Sie sind in ihrem Inhalt eben einfach da, sind die bloß erlebend faßbare Inhaltlichkeit des Wirklichen. Die Transzendentalphilosophie vermag aus dem Primat der praktischen Vernunft heraus wohl zu sagen, was sie für einen Sinn haben, d. h. wozu sie da sind, aber nicht ihr elementares Daß und Was begreiflich zu machen.

Hier setzen nun eine Reihe von Denkern mit ihrer Kritik am kritischen Idealismus ein, indem sie gegen dessen Allvernünftigkeit protestieren. Diese Richtung umfaßt eine Menge von Persönlichkeiten, deren Anschauungen im einzelnen ganz große Differenzen zeigen, auch nach der prinzipiellen Seite. Nur durch eine weitgehende Abstraktion ist es möglich, sie zum Zwecke unserer Problemstellung zusammenzufassen, indem ich mich eben darauf beschränken muß, die ihnen gemeinsamen Momente hervorzuheben, gegen die Hegel

[5]) Vgl. F. Medicus „Fichte“ in „Große Denker“ (herausg. von E. von Aster), Bd. II, S. 160.

sich wendet. Diese aber scheinen mir im folgenden zu liegen: 1. In der Betonung des Gefühls als bestimmendem Grundprinzip der philosophischen Gesamtanschauung, und zwar einerseits des ästhetischen, wie bei den Romantikern, anderseits des religiösen, wie bei Schleiermacher; 2. damit zusammenhängend, in der (eben erwähnten) Betonung der Irrationalität des wirklich Wirklichen, wie bei dem „Glaubensphilosophen" Jacobi. Mit letzterem Punkte berühren sich dann, eigentümlicher aber begreiflicher Weise, empiristische Einwände von seiten der Männer der empirischen Einzelwissenschaften, denen ihr Stoff unter den Händen „zu Vernunft zu verdampfen droht".

Was nun zuerst Jacobi anlangt, so ist er durch und durch Gefühlsmensch: Das Gefühl beherrscht bei ihm alles, ist ausschlaggebender Faktor in allen Fragen. Dabei ist er erfüllt von dem philosophischen Streben nach Erfassung des unendlichen Weltinhaltes. Aber hierbei steht es ihm eben von vornherein unerschütterlich fest, daß dies nur durch das ursprüngliche Gefühl (Rousseau!) geschehen könne; nur dieses sei imstande, das Unbedingte, die übersinnliche Welt, zu erfassen; das unbedingte Sein sei nie zu beweisen — schon dies Verlangen sei ein unsinniges! —, sondern nur unmittelbar zu erfühlen: Es ist kein Objekt des Wissens, sondern nur ein Gegenstand des Glaubens. Solcher Gegenstände des unmittelbar in sich selbst gewissen Glaubens aber gebe es, genauer zugesehen, zwei: das sinnlich Wahrnehmbare und das Übersinnliche. Nur letzteres aber interessiert eigentlich Jacobi: die einzige Geltungsinstanz für Erfassung desselben liege im individuellen Gefühl; die gefühlserfüllte Individualität allein sei der Grund aller Gewißheit.

Diese Betonung der Individualität ist der Punkt, der Jacobi mit den Romantikern verbindet. Sie knüpfen (mit Schiller, mögen sie sich persönlich auch von diesem noch so weit entfernen) an Kants „Kritik der Urteilskraft" (erster Teil) und damit an das ästhetische Gefühl als das vereinheitlichende Prinzip des Lebens an. „Gefühl ist alles." Von da aus wird aber dann sehr rasch bei ihnen das ästhetisch fühlende Individuum alles, nicht ohne starken Einfluß der mißverstandenen Ichlehre Fichtes. Es bildet sich der Kultus des Genies aus, wie er vorbildlich in Friedrich Schlegel hervortritt, dessen Moral in der schrankenlosen Willkür des allein auf sich selbst stehenden individuellen Ichs gipfelt, das auf nichts außer sich Rücksicht zu nehmen, nur sich auszuleben hat.

Zum Schlusse muß hier auch noch Schleiermacher erwähnt werden.[6]) Er knüpft direkt an Kant an. Die letzte Synthese für dessen Dualismus wäre die Erkenntnis der Gottheit. Dies „Ideal der Vernunft", die „theologische Idee", ist aber bei Kant bloß eine in ihrem Sinn und Inhalt wissenschaftlich-konstitutiv nicht erkennbare, nur regulative Richtlinie unseres Wissens und Handelns. Hier sucht Schleiermacher weiter zu kommen: unerkennbar allerdings ist die Gottheit, aber sie ist erfühlbar. In diesem Gefühl begründet sich das Wesen aller Religion, die deshalb von der Moral und der Erkenntnis gleichmäßig unabhängig ist. Die Religionsphilosophie ist die Lehre nicht von Gott, sondern vom religiösen Gefühle. Sie ist die Wissenschaft, die sich dadurch, daß sie sich jenes Gefühls Voraussetzungen klar macht, den Inhalt des subjektiven Gefühls objektiv macht. Für die theoretische Vernunft ist sonach Gott das schlechthin Unerkennbare, die absolute Indifferenz, über die wissenschaftlich schlechterdings nichts ausgesagt werden kann.

II.

Unser historischer Gang ist zu Ende. Schauen wir nun zu, wie sich Hegel zu den entwickelten Geistesströmungen stellt.

1. Er setzt sich zunächst mit der Gefühls- und Glaubensphilosophie auseinander und sucht sich diese Erscheinung der zeitgenössischen Philosophie nach ihren Ursachen und ihrem Sinn klar zu machen. Er sieht in ihr — zweifellos mit Recht — eine typische Erscheinung in der Entwicklung des Menschheitsgeistes. Der Menschengeist ist an seinem Anfange eingeschlossen in einen sozialpsychischen Gesamtzusammenhang. Das Individuum taucht mit seinem Denken, Fühlen und Wollen vollkommen unter in die Apperzeptionsmassen seines Volkes und seiner Zeit. Mit dem erwachenden und erstarkenden Selbstbewußtsein aber löst sich allmählich der individuelle Geist von dem Banne der allgemeinen Meinung, er „ist über das substanzielle Leben, das er sonst im Elemente

[6]) Ich rufe in Erinnerung, daß ich mich durchgängig beschränke auf Hervorhebung nur derjenigen Momente, die mir zum Verständnisse Hegels wichtig erscheinen.

des Gedankens führte, hinaus". Er übt nun Kritik und verfällt dabei meist in „das andere Extrem der substanzlosen Reflexion", in der die gesamten bisherigen Anschauungen zersetzt werden. (Man denke etwa an die Zeit der Sophistik in Athen.) Da kommt die Erwachung und Ernüchterung, die Einsicht, daß nun alles und jedes wankt, daß man den Boden unter den Füßen verliere. Man ruft nach einem festen Halt, und zwar geht dieser Ruf zunächst zurück in der Richtung des Alten, das man verloren hat. Man verlangt von der Philosophie in diesem Stadium nicht, daß sie „das chaotische Bewußtsein zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffes bringe", sondern daß sie „vielmehr die Sonderungen des Gedankens zusammenschütten, den unterscheidenden Begriff unterdrücken und das Gefühl des Wesens herstellen, nicht sowohl Einsicht, als Erbauung gewähren" soll. „Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken; nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache, sondern die gärende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Substanz sein." Ein Symptom für solche Zeitströmungen seien (sind!) die gegenwärtigen philosophischen Versuche, die das Absolute nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut haben möchten.

Damit verbinde sich als zweites Moment die Richtung dieser Strömung auf das Überirdische. Während die „Zeit der Gebundenheit" sich charakterisiere durch ein Versunkensein in das Göttliche, in die, wenn man so sagen darf, „jenseitige Gegenwart". (man denke an das Mittelalter), hafte das „zerrissene Bewußtsein" mit all seinen Interessen am Irdischen; darum müsse natürlich die philosophische Richtung, die von diesem zu jenem Zustand zurückstrebe, auch wieder mit aller Macht auf das Göttliche hinweisen, sich in Ekstase zu ihm erheben.

Aber all diese Bemühungen sind nach Hegel falsch und verderblich. Der richtige Weg, der allein zu einer neuen, bleibenden Synthese führen könne, sei allein der der Wissenschaft. „Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseins und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genusse dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dies findet; er wird leicht selbst sich etwas vorzuschwärmen

und damit sich aufzuspreizen die Mittel finden. Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen.“ „Wie es eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe, wie eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche, als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit.“

Der Begriff allein sei das Mittel, zu festen Anschauungen zu gelangen. Zu ihm sei aber auch alle Anstrengung begrifflich wissenschaftlichen Denkens erfordert. Hier genüge weder der sogen. gesunde Menschenverstand, noch die Genialität.

Was zunächst den ersteren anlangt, so kommt er über triviale Wahrheiten nicht hinaus, für deren Bedeutsamkeit er aber immer bereit ist, mit den Phrasen von der „Unschuld des Herzens“ und der „Reinheit des Gewissens“ einzutreten. Hält man ihm die Unbestimmtheit oder Schiefheit seiner Ansichten vor, so hilft er sich so, daß er gereizt einfach erklärt, seine Behauptungen seien „ausgemachtermaßen“ richtig, alles andere sei „Sophisterei“. Hilft auch dies nicht, so beruft er sich auf das innere Orakel seines Gefühls und erklärt, „daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle“. Hiermit aber tritt er die Wurzel der Humanität mit Füßen. „Denn die Natur dieser ist, auf die Übereinkunft mit andern zu dringen, und ihre Existenz besteht nur in der zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtseine.“

Ganz anders verhält es sich mit den Aposteln der Genialität. „Macht sich jener gemeine Weg im Hausrocke, so schreitet hier das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen im hohepriesterlichen Gewande einher — einen Weg, der vielmehr schon selbst das unmittelbare Sein im Zentrum, die Genialität tiefer origineller Ideen und hoher Gedankenblitze ist. Wie jedoch solche Tiefe noch nicht den Quell des Wesens offenbart, so sind diese Raketen noch nicht das Empyreum. Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstandes, sondern gebildete und vollständige Erkenntnis, noch die ungemeine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie sich verderbenden

Anlage der Vernunft, sondern die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit, — welche fähig ist, das Eigentum aller selbstbewußten Vernunft zu sein."

Diesen beiden Arten zu philosophieren stellt Hegel sein begriffliches Philosophieren gegenüber, von dem er behauptet, daß es Wissenschaft im strengen Sinne, kein esoterisches Besitztum einiger Einzelner sei, daß es also jedem vernünftigen Wesen vermittelt werden könne. Bevor er aber das Grundprinzip dieses Philosophierens entwickelt, setzt er sich zunächst auseinander mit demjenigen Grundprinzip der Philosophie, das Schelling in seinem Identitätssystem aufgestellt hatte, mit dessen Begriff des Absoluten.

Die Auseinandersetzung wird folgendermaßen eingeleitet: „Die Wissenschaft, die erst begirnt und es also noch weder zur Vollständigkeit des Details noch zur Vollkommenheit der Form gebracht hat, ist dem Tadel darüber ausgesetzt. Aber wenn dieser ihr Wesen treffen soll, so dürfte er ebenso ungerecht sein, als es unstatthaft ist, die Forderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen. Dieser Gegensatz scheint der hauptsächlichste Knoten zu sein, an dem die wissenschaftliche Bildung sich gegenwärtig zerarbeitet, und worüber sie sich noch nicht gehörig versteht. Der eine Teil pocht auf den Reichtum des Materials und die Verständlichkeit, der andere verschmäht wenigstens diese und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit. Wenn auch jener Teil, es sei durch die Kraft der Wahrheit allein oder auch durch das Ungestüm des andern zum Stillschweigen gebracht ist, und wenn er in Ansehung des Grunds der Sache sich überwältigt fühlte, so ist er darum in Ansehung jener Forderungen nicht befriedigt; denn sie sind gerecht, aber nicht erfüllt. Sein Stillschweigen gehört nur halb dem Siege, halb aber der Langeweile und Gleichgültigkeit, welche die Folge einer beständig erregten Erwartung und nicht erfolgten Erfüllung der Versprechungen zu sein pflegt." Sie sehen, m. D. u. H., das Problem, das Hegel beschäftigt, ist genau das, welches sich uns am Schlusse der Ausführung über die historische Entwicklung der begriffsphilosophischen Richtung ergeben hat, nämlich: Wie kommen die Einzeleinsichten mit dem philosophischen Grundprinzip zu einer Einheit zusammen? Zur Lösung der Frage weist nun Hegel zunächst das Unzureichende an dem Schellingschen Begriff des Absoluten nach: Dieser Begriff sei

absolut leer und tot. „Irgend ein Dasein, wie es im Absoluten ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sei zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas; im Absoluten jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sei alles eins." Mit andern Worten: Dies Absolute ist „die Nacht, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, es ist die Naivität der Leere an Erkenntnis!" Mit diesem Formalismus sei nicht weiter zu kommen, bis das Erkennen der absoluten Wirklichkeit sich über seine Natur vollkommen klar geworden sei, bis ein Prinzip gewonnen, aus dem Form und Inhalt des Wirklichen sich gleichermaßen begreifen ließe. „Es[7]) ist mit solchem Formalismus derselbe Fall als mit jedem. Wie stumpf müßte der Kopf sein, dem nicht in einer Viertelstunde die Theorie, daß es asthenische, sthenische und indirekt asthenische Krankheiten und ebenso viele Heilpläne gebe, beigebracht, und der nicht, da ein solcher Unterricht noch vor kurzem dazu hinreichte, aus einem Routinier in dieser kleinen Zeit in einen theoretischen Arzt verwandelt werden könnte? Wenn der naturphilosophische Formalismus etwa lehrt, der Verstand sei die Elektrizität, oder das Tier sei der Stickstoff, oder auch gleich dem Süd oder Nord u. s. f., oder repräsentiere ihn, so nackt wie es hier ausgedrückt ist, oder auch mit mehr Terminologie zusammengebraut: so mag über solche Kraft, die das weit entlegen Scheinende zusammengreift, und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch diese Verbindung erleidet und die ihm dadurch den Schein eines Begriffs erteilt, die Hauptsache aber, den Begriff selbst oder die Bedeutung der sinnlichen Vorstellung, auszusprechen erspart, — es mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen geraten, darin eine tiefe Genialität verehren, sowie an der Heiterkeit solcher Bestimmungen, da sie den abstrakten Begriff durch Anschauliches ersetzen und erfreulicher machen, sich ergötzen und sich selbst zu der geahndeten Seelenverwandtschaft mit solchem herrlichen Tun glückwünschen. Der Pfiff einer solchen Weisheit ist sobald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich, als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst. Das Instrument dieses gleichtönigen

[7]) Das hier folgende Zitat war oben S. 154 gemeint; es illustriere zugleich Diktion und Stil Hegels und die humorvolle Überlegenheit seiner Polemisierweise.

Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der sich nur zwei Farben befänden, etwa Rot und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. — Es würde schwer zu entscheiden sein, was dabei größer ist, die Behaglichkeit, mit der alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erden ist, mit solcher Farbenbrühe angetüncht wird, oder die Einbildung auf die Vortrefflichkeit dieses Universalmittels; die eine unterstützt die andere. Was diese Methode, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schemas aufzukleben und auf diese Weise alles einzurangieren, hervorbringt, ist nichts geringeres als ein „sonnenklarer Bericht" über den Organismus des Universums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen, oder den Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die so deutlich als das eine und das andere ist, und die, wie dort von den Knochen Fleisch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchsen verborgen ist, auch das lebendige Wesen der Sache weggelassen hat. — Daß sich diese Manier zugleich zur einfarbigen absoluten Malerei vollendet, indem sie auch, der Unterschiede des Schemas sich schämend, sie als der Reflexion angehörig in der Leerheit des Absoluten versenkt, auf daß die reine Identität, das formlose Weiße, hergestellt werde, ist schon bemerkt worden. Jene Gleichfarbigkeit des Schemas und seiner leblosen Bestimmungen und diese absolute Identität und das Übergehen von einem zum andern ist eines gleich toter Verstand als das andere und gleich äußerliches Erkennen."

2. Nachdem sich Hegel so mit seinen philosophierenden Zeitgenossen auseinandergesetzt hat, geht er nun daran, diesen falschen oder unzulänglichen Bestrebungen seinen neuen Versuch gegenüber zu stellen. Ich will mich bemühen, Ihnen die Grundanschauungen, von der aus Hegel an die „Phänomenologie des Geistes" herantritt, an folgenden 3 Punkten klar zu machen:

a) Substanz und Wahrheit,

b) die dialektische Methode,

c) Räsonnieren und Begreifen,

und werde Ihnen dann als Abschluß

d) die Aufgabe der Phänomenologie zusammenfassend formulieren.

In der Einleitung der Phänomenologie gibt Hegel eine von seinem Standpunkte aus ungemein scharfsinnige Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie. Sie trifft Kant deshalb nicht, weil sie gerade davon als einem Zugestandenen ausgeht, was Kant zum Problem macht, nämlich daß das Ideal des wissenschaftlichen Erkennens die Erfassung der absoluten Realität sei. Aber item: man lernt wenigstens daraus, wie Hegel sein System und dessen Prinzip meint. Ich glaube, man kann das sehr einfach formulieren.

Hegel geht von einer doppelten Überzeugung aus, nämlich: 1. daß wir tatsächlich das letzte Wesen der Dinge zu erkennen vermögen. Er hat an der Hand der griechischen Philosophie den „Mut zur Wahrheit" zurückgewonnen; er ist von der Überzeugung getragen, daß das Universum nicht die Kraft besitze, sich dem Erkenntnisstreben gegenüber verschlossen zu halten. Das ist das eine. Und er setzt 2. voraus, daß das, was dies Wahrheitsstreben erfasse, eo ipso (nicht das „Ding-an-sich" — das hat Fichte endgültig gestrichen — wohl aber) das „An-sich der Dinge" sei.

Von diesen zwei Prämissen aus kommt nun Hegel auf folgende Weise zu seinem Grundprinzip. Er kann sich natürlich nicht verhehlen, das daß An-sich der Dinge nicht „als solches" in unser Bewußtsein hineinspaziert, sondern daß es zu diesem Zwecke ein An-sich „für uns" geworden sein muß. Wie aber kann nun dieses „Für-uns" trotzdem wahr, d. h. „an sich" sein? Die Antwort ergibt sich bei Hegel so: Das „Für-uns" ist dann zugleich das „An-sich", wenn das An-sich zugleich ein „Für-uns" ist, d. h. wenn jenes desselben Wesens ist, wie dieses. Nun ist dieses Bewußtsein, also muß auch jenes Bewußtsein sein. Hier kommt die Kantische Einsicht zum Vorschein, daß ein Erkennen nur möglich ist gegenüber „möglichem Bewußtseinsinhalt." Wodurch wird nun aber Bewußtseinsinhalt zu Erkanntem, zu Wahrem? Antwort: Dadurch, daß er gemäß den logischen Gesetzen, denen alles Denken, sofern es Erkennen sein will, untersteht, bearbeitet wird. Das ist wieder eine Kantische Einsicht: Alle Denkgegenständlichkeiten sind Produkte des logischen Denkens, sind Funktionen (im mathematischen Sinne) der erkennenden Vernunft. Hegel will nun aber ausgesprochenermaßen über diese Kantische Position noch hinausgehen, indem er

die logische Konstituiertheit zugleich auch in den Objekten, in dem Bewußtseinsinhalt, gesetzt sein läßt. Auch hierin liegt noch ein Kantisches Moment: Die Notwendigkeit der Annahme einer Angepaßtheit des Inhalts an die Formen der Vernunft. Nur daß Hegel den bloßen Postulatscharakter des „Postulats der Begreiflichkeit der Natur" (wie es die „Kritik der Urteilskraft" hat) abstreift. Also: Das „Für-uns" kann wahr, d. h. „an sich" sein, wenn das An-sich seinem Wesen nach dasselbe ist, wie das „Wir" in dem „Für-uns". Nun ist uns unser Wesen als erkennende Subjekte bekannt: Es ist das Fehlen von aller individuellen Willkür und das durchgängige Gebundensein an die logischen Gesetze. Dann aber kann auch das An-sich der Dinge nicht anderer Art sein: es muß logische Vernunft sein; Erkennen der Sache ist Befolgung der Logik der Sache. Fazit: Das An-sich der Dinge ist die reine logische Vernunft selbst. Die Welt ist, ihrem letzten reinen Wesen nach, durchaus rationalistisch, ist panlogistisch.

Betrachten wir nun dies Grundprinzip etwas näher, so zeigt sich zunächst ein durchgängiger Parallelismus von Denken und Sein: alles was ist, ist vernünftig, und: alles was vernünftig ist, ist. Was auf der subjektiven Seite gilt, gilt genau so auf der objektiven, und umgekehrt; ja, beides ist in seinem letzten Wesen eins: Substanz, Subjekt, Wahrheit ist ein und dasselbe.

Man braucht nicht viel Philosophiegeschichte zu kennen, daß einem hier Spinoza, auf den ich ja auch schon oben bei Schelling verwiesen habe, einfällt mit seiner Allsubstanz und den Parallelattributen der Ausdehnung und des Denkens, der beständigen Korrelation des esse und concipi. Aber ein fundamentaler Unterschied darf nicht verkannt werden: dort ist die Gottheit ein toter Mechanismus, ja nur ein „mos geometricus", hier dagegen ein lebendiger Organismus, Dynamismus, Logismus. Dort „geschieht" alles bloß, hier dagegen „lebt die Vernunft", indem sie sich auswirkt als der ἀείζωος λόγος (Heraklits), als die „lebendige Wahrheit".

Damit hängt als weiterer Unterschied zusammen: Dort ist die Substanz ein leeres wertindifferentes Gefäß, hier ein an Entwicklungsmöglichkeiten unendlich reiches lebendiges Vernunftprinzip. Besteht hierin zugleich der Unterschied zu Schellings absoluter Indifferenz, so begründet sich darin anderseits

die Verwandtschaft, ja Abhängigkeit von Fichte; denn dessen Ich als Idee hatte auch diesen unerschöpflichen Inhalt des Strebens und Wirkens besessen. Nur daß hier bei Hegel dieser Träger alles Werthaften und Grund aller Wirklichkeit, die diesen Namen verdient, keine bloße Idee im Sinne von Ideal ist (wie es nach Hegels Meinung bei Fichte der Fall war), sondern der „Geist" sich als das absolute Realität besitzende Traggerüst alles Wirklichen präsentiert. Die Begriffe (dialektische) „Idee" und „logische Möglichkeitsbedingung", die Kant auseinanderhält, sind nach Hegel ein und dasselbe.

Da dieser absolute Weltgeist aber Leben ist, alles Leben aber in einem Sich-Auswirken besteht, ist dies Urprinzip rastlose Selbstbewegung. Hier kommt die platonische Idee in der aristotelischen Umformung zur Entelechie zum Vorschein. Hegel gebraucht ungemein häufig das Wort „Moment": Gemeint ist selbstredend movimentum = bewegende Kraft, Tendenz, Zielstrebigkeit, forma substantialis. Dies Leben ist, eben weil es das Leben der Vernunft ist, von Zwecken geleitet: Die Weltvernunft ist zweckmäßiges Tun; „der Zweck ist das Unmittelbare, Ruhende, das Unbewegte, welches selbst bewegend ist", das *ἀκίνητον κινοῦν*, das *κινεῖ ὡς ἐρώμενον* (Platos „*ἔρως*" als Lebensprinzip des „Gottes" des Aristoteles!).

Endlich noch zwei Prädikate des Absoluten, die uns hinüberführen sollen zur Betrachtung der dialektischen Methode. Seite 14[8]) heißt es: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist." Auf der vorigen Seite 13 aber hatte es geheißen: „Das Wahre ist das Werden seiner selbst; der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfang hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist." Mag sein, daß Schelling bei solchen Stellen in Erinnerung an den scharfen Vorwurf Hegels gegen sein Absolutes als die Vereinigung aller Gegensätze etwas ironisch gelächelt hat. Und in der Tat zeigt sich hier die ungemeine Flüssigkeit der Hegelschen Grundbegriffe, die oft von Ver-

[8]) Ausgabe von Georg Lasson in der „Phil. Bibl."

schwommenheit fast nicht zu unterscheiden ist. Aber immerhin: obige beiden Sätze lassen sich vereinigen; nämlich so: da alles und jedes Vernunft ist, diese aber in verschiedenen Formen erscheint, kann die eine und dieselbe Vernunft von der einen Seite als Werden, von der andern Seite als Resultat angesehen werden.

Ich gehe nun zur Betrachtung der sogenannten dialektischen Methode über. Wir haben soeben gesehen, daß das Weltprinzip logische Vernunft ist. Alle Logik aber gründet auf dem Satze der Identität und des Widerspruchs. Sind nun die logischen Gesetze Realitätsgesetze, so muß auch der Widerspruch absolute Realität sein, d. h. im Weltprinzip muß embryonal, in nuce, sowohl die Positivität wie die Negativität enthalten sein, die beide nur aufeinander hin sinnvoll sind, und so sagt auch Hegel auf Seite 13: „Die lebendige Substanz ist als Subjekt die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen oder die entgegensetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist."

Diese Negativität spielt nun im Hegelschen System eine eminente Rolle. Sie ist das Mittel, durch welches die Selbstbewegung der Substanz erfolgt. Im Anschluß an Fichte (der seinerseits an Kants „artige Bemerkung" zu der Kategorientafel, daß jeweils die dritte Kategorie die erste und zweite in sich enthalte, anknüpft) übernimmt Hegel das triadische System, wonach aller Fortschritt in der Substanz vernunftnotwendig zu denken sei als Übergang von einer Thesis über eine Antithesis zur Synthesis, in der dann jene beiden „aufgehoben" wären, d. h. nicht mehr in ihrer früheren Existenzweise, sondern in einer höheren Daseinsform weiterlebten.

Wenn aber das logische Weltwesen sich so bewegt, muß natürlich die Wissenschaft, die ja bloß dessen „Schattenbild" ist, sich eben so bewegen. Das ergibt sich unmittelbar aus dem Parallelismus der Welt- und der Menschenlogik, die ja im Grunde eins sind. Und so wird nun diese dialektische Methode zur wissenschaftlichen Universalmethode, zu der Form, in der später Hegel alle seine Ausführungen einkleidete. Ein allgemein bekanntes gutes Beispiel hierfür ist die Definition der Strafe als „der Negation der Negation des Rechts": Das Recht ist die Thesis, das dieses negierende Unrecht ist die Antithesis, und dessen Negierung in der Strafe endlich ist die Synthesis.

Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß diese Methode nur Einkleidungsform: die genialen sachlichen Einsichten Hegels hat er nicht durch, sondern trotz dieser Methode gewonnen. In noch höherem Grade als von Kant gilt darum von Hegel:

Wenn die Glock' soll auferstehn,
muß die Form in Stücke gehn.

Wir brauchen auf diese Trias hier nicht noch näher einzugehen. Hegel sagt selbst auf Seite 32, daß „ihre eigentliche Darstellung nicht der Phänomenologie, sondern der Logik angehört, oder vielmehr diese selbst ist". Und ferner auf Seite 39, daß „die Natur dieser Methode in der spekulativen Philosophie, d. h. in der Logik, ihre eigentliche Darstellung habe". Erwähnt sei bloß noch, weil es von Bedeutung für das Verständnis der Phänomenologie ist, daß sich gemäß diesem Dreitakt die gesamte Wirklichkeit unter transzendentalem Aspekt (wie ihn Hegel versteht) in 3 Schichten zerlegt: Das An-sich der Idee gelangt über das Für-sich (Anderssein) der Natur zu dem An-und-Für-sich („Beisichselbstsein") des Geistes.

Im Anschluß hieran seien noch kurz zwei Begriffe erörtert, die Hegel sich gegenüber stellt: Räsonnieren und Begreifen. Sie sind geeignet, uns zurückblickend nochmals die Eigentümlichkeit der Hegelschen Begriffsphilosophie zu vergegenwärtigen. Das Räsonnieren ist dasjenige angeblich wissenschaftliche Denken, das den Standpunkt Hegelscher Einsicht von der Selbstentfaltung des Logos noch nicht erreicht hat. Es ist die Freiheit von dem Inhalt und die Eitelkeit über ihn; es besteht in einem unwirklichen, bloß formal-abstrakten Hin- und Herlaufen der Gedanken, ohne daß sie sich in die Sache versenkten. „Es verhält sich gegen den aufgefaßten Inhalt nur negativ, weiß ihn zu widerlegen und zunichte zu machen. Daß etwas nicht so sei, diese Einsicht ist das bloß Negative; es ist das Letzte, das nicht selbst über sich hinaus zu einem neuen Inhalt geht; sondern, um wieder einen Inhalt zu haben, muß etwas anderes irgendwoher vorgenommen werden. Es ist die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit seines Wissens." „Diese Eitelkeit drückt aber nicht nur dies aus, daß der Inhalt eitel sei, sondern auch, daß diese Eitelkeit selbst es ist, denn es ist das Negative, das nicht das Positive in sich erblickt."

Demgegenüber ist das Begreifen das adäquate Verhalten

zur Sache. Es versenkt sich in diese selbst und sucht deren immanente Logik zu erfassen, ihre reinen Selbstbewegungen, „die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Höheres bezeichnete als diese". Das Begreifen vermag auch das Nichts anzusehen als ein Resultat eines Entwicklungsprozesses, das Übergangspunkt für eine neue Entwicklung ist. Im begreifenden Denken wird nicht von dem als ruhende Basis gedachten Subjekt ein Akzidens von außen her als Prädikat ausgesagt, sondern, „indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidentien trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff."

Diesem Sachverhalt hat sich dann auch die sprachliche Formulierung anzupassen, indem sie dies begrifflich-logische Wesen des Gegenstandes zum Ausdruck bringt. Gelingt ihr dies, so erspart sie sich den Beweis, der bloß dem „äußerlichen Erkennen" angehört: Der Fortschritt des Gedankenganges trägt als Abbild der Weltlogik seine Gewißheit in sich selbst, bedarf keines Beweises.

Welches ist nun in dieser Grundanschauung die Aufgabe der Phänomenologie? Zur Beantwortung dieser Frage ist zu betonen, daß Hegel energisch dagegen protestiert, daß Schelling das Absolute so ohne weiteres, „wie aus der Pistole geschossen" einfach an die Spitze seiner Ausführungen stellt. Von dieser genialen Intuition des Wahren will Hegel nichts wissen. Die Wahrheit ist Gegenstand des Wissens; dann muß auch der Weg zu ihr Gegenstand des Wissens sein. Die Wahrheit ist allen vernünftigen Wesen faßbar; darum wird sie sich wohl auch erkennen lassen durch eine Betrachtung der Entwicklung dieser vernünftigen Menschheit. Bevor die Philosophie mit ihren Deduktionen aus dem obersten Prinzip beginnen kann, bedarf sie daher einer Disziplin, die den Weg zu diesem obersten Prinzip zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht. Diese Aufgabe will die Phänomenologie erfüllen: Sie will durch eine Betrachtung des „erscheinenden Wissens" langsam aufsteigen von dem natürlichen Bewußtsein bis zur Erfassung von dessen letztem Wesen in der absoluten Substanz der logischen Weltvernunft. „Das Individuum hat das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft, für die das reine Selbsterkennen im absoluten

Anderssein, dieser Äther als solcher, der Grund und Boden ist, ihm wenigstens die Leiter zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige." „Das Werden der Wissenschaft überhaupt oder des Wissens ist es, was die Phänomenologie des Geistes darstellt." „Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft." Daß aber die Beschäftigung hiermit, mit dem bloß erscheinenden Wissen, selbst Wissenschaft in prägnantem Sinne ist, ergibt sich daraus, daß sich dieser Weg als ein von innerer logischer Notwendigkeit beherrschter herausstellt, dessen Erfassung also, gemäß dem erkenntnistheoretischen Grundprinzip, selbst auch Logik, also Wissen sein muß. Die Aufgabe ist also in der Phänomenologie des Geistes nicht die, eine statisch-kritische Transzendentalphilosophie, als System, sondern die, eine dynamisch-genetische Transzendentalpsychologie als Geschichte der Wissenschaft zu schreiben, wobei aber das Wort „Wissenschaft" in dem umfassenden Sinne Hegels gemeint ist, wo es die gesamte Menschheitskultur in sich „begreift".

Es handelt sich also darum, bei jeder Station des Gesamtentwicklungsprozesses des menschlichen Bewußtseins, sowohl des Einzelbewußtseins als des Menschheitsbewußtseins, zuzuschauen, was daran Vernunft ist, um so, nach Durchlaufung der gesamten sogenannten Geistesgeschichte, das vernünftige Grundwesen des gesamten Prozesses und in diesem das letzte treibende Prinzip des Weltgeschehens überhaupt zu erfassen.

Wie Sie sehen, m. D. u. H., eine ungeheure Aufgabe; in dieser Ungeheuerlichkeit gründet es, daß das Verständnis der Phänomenologie Hegels in all ihren Einzelheiten so ungemein schwer ist. Denn es wird keine Geschichte erzählt, sondern diese als bekannt vorausgesetzt, und nur jeweils — ohne zu sagen, welche historischen Phänomene gemeint sind — deren Vernunftgehalt im Zusammenhang des Ganzen herausgestellt. Diese Schwierigkeit des Verständnisses wird dann noch weiter gesteigert dadurch, daß Hegel bei seinem Versuche, hinter die transzendentalen Kulissen der Geistesentwicklung zu blicken, gar nicht scheidet zwischen individuellem und allgemeinem Bewußtsein. In Vorausnahme des „biogenetischen Grundgesetzes", in transzendentaler Vertiefung der Korrespondenz von „Ontogenie und Phylogenie" (hier natürlich vom Leben des Geistes

gemeint) wird jeweils immer das eine an dem andern gegenseitig veranschaulicht und gestützt, so daß also Psychologie, Erkenntnistheorie, Philosophiegeschichte und Kulturgeschichte fortwährend ineinandergreift, bald aus diesem, bald aus jenem Gebiete argumentiert und exemplifiziert wird.

So begreift es sich, wie ein so geistreicher und scharfsinniger Beurteiler, wie Rudolf Haym, zu dem Resultat kommen kann: Hegels Phänomenologie sei das konfuseste Werk, das je geschrieben worden sei, in dem alles und jedes durcheinander gehe.[9]) Aber dem steht das Urteil eines ebenso kompetenten Richters gegenüber, Eduard Zellers, der das Buch als eines der genialsten Werke der gesamten Weltliteratur bezeichnet, vergleichbar nur mit „Faust II. Teil“, oder mit Dantes „Göttlicher Komödie“. Die drei bedeutendsten Historiker der neueren Philosophiegeschichte: Johann Eduard Erdmann, Kuno Fischer und Wilhelm Windelband urteilen wie Zeller.

---

[9]) Vgl. R. Haym „Hegel und seine Zeit“ S. 232 ff., besonders S. 243.

X.

Die Deduktions- und Kategorienlehre Kants als Beweis für den idealen Charakter seiner Philosophie.

Von

Dr. **Emil Raff.**

I.

Überblicken wir die Gesamtlehre Kants, so finden wir, daß in seinen drei Hauptwerken eine für die Eigentümlichkeit des Standortes seiner Philosophie charakteristische Dreiteilung ausgesprochen wird. Während nämlich die Kritik der reinen Vernunft, indem sie logische, psychologische und metaphysische Probleme in sich befaßt, das ganze Feld des Erkenntnisvermögens begrenzt, und durch zwei wichtige Grenzbegriffe, einerseits den der Erscheinung, als dem gegenüber dem Bereiche der Erfahrungswelt unmittelbarsten Erkenntniselemente, andererseits den der transzendentalen Apperzeption, als dem letzten subjektiven Aktivitätsprinzip unserer Bewußtseinssphäre gegenüber dem transzendentalen Bereiche der geistigen Phänomene, das weite Gebiet der Subjektivität eingeengt, überschreitet die Kritik der praktischen Vernunft diese Grenzen durch Affirmation der Realität absoluter Vernunftelemente in uns, als dem Ausdrucke ethischer Apriorität. Als vermittelnde Lehre zwischen beiden, vielfach diese erst einem genaueren Verständnisse zugänglich machend, tritt die Urteilskraft als die Summe und der Inbegriff desjenigen Geistesbereiches hinzu, der die Brücke zwischen Vernunftideen und den formalistischen Prinzipien der Facultates ac actiones mentis herzustellen hat.

Betrachten wir zuvörderst das Gebiet der „reinen Vernunft" in seiner Totalität von der sich uns darbietenden „Erscheinung" als der empirischen Polarität bis zur absoluten Vernunftidee in ihrer immer mehr des Charakters der Bedingtheit sich entledigenden Form (transzendentale Polarität), so ist ohne weiteres klar, daß der Komplex

der seitens Kant aufgestellten kritischen Lehrmeinungen sich in aufsteigender Linie bewegt, welche mit dem Phänomenon beginnend, ohne Bedachtnahme seiner Beziehung zum Dinge an sich, bis zur Kategorie fortschreitet (psychologischer Dynamismus). Die Dialektik ist demzufolge dem immanten psychologischen Entwickelungsgange eine dynamische, welchen Standpunkt Kant jedoch nicht konsequenterweise beibehielt, was 1.) die Undeutlichkeit und schwere Verständlichkeit seines Systems bedinget, andrerseits 2.) auch dazu führen mußte, daß die in seinem Hauptwerke zu Tage tretenden zahlreichen Widersprüche die Nachkantianer und viele andere kritische Forscher dahin bringen mußte, die verschiedensten Interpretationen seinen Lehrsätzen beilegen zu müssen.

Zum zweifelsfrei klärendem Verständnisse ist es daher erforderlich, ein Resumé der Hauptpunkte mit beigefügter kritischer Erläuterung zu geben, welche Hauptpunkte in jenen Abschnitten behandelt werden, in denen die wichtigsten erkenntnismäßigen Elemente als reale Faktoren, wie der Erscheinung, Vorstellung, Begriff, synthetische Einheit der Apperzeption und Kategorie in ihren wesentlichen qualitativen Bestimmtheit, als auch in ihrer gegenseitigen Wechselbeziehung besprochen werden, das ist in der Lehre von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und dem Abschnitte von den Kategorien, den Phänomenizis und Numenis. Und hier ist einschlägig gleich zu bemerken, daß Kant auf das zweite Moment dieses Forschungsbereiches mehr Augenmerk verwendet hat, nämlich, daß er nur die eigentliche psychologische Seite der Denkelemente mehr in ihrer gegenseitigen Relativität einer Untersuchung unterzogen hat.

Aus obiger Nomination Kantischer Lehrelemente ist ersichtlich, daß mit dem Progresse zu den jeweilig höheren, psychologischen Faktoren des Gesamtbewußtseins, bis zur Näherung an die transzendentale Idee, das Denkelement immer mehr von der Bedingtheit verliert, welche ihm in der Erscheinungsform noch immanent anhaftet, in den weiteren Weseneinheiten jedoch nur noch als Accidens zuzusprechen ist, dergestalt, daß das erkenntnismäßig früheste Element der Phänomenalität am meisten bedingt, die reine Vernunftidee als der Einheitsbegriff der rationalen Sphäre sowohl an sich die absolute Unbedingtheit zur Manifestation bringt, als auch gleichzeitig die Totalität aller Bedingungen in objektiv einheitlicher Form unter sich begreift: mithin im Entwicklungsgange der Erkenntnismodi

die Einzeldarbietung der Sinnenwelt sich in der subjektiven Sphäre immer mehr der ihr, — ob an sich oder durch andere Umstände herbeigeführt — zukommenden Eigenart, der Individuation entlediget, um im Felde des Bewußtseins aufwärts schreitend, zur Selbstdiremtion im Generativen und Abstraktiven der Idee zu gelangen.

So bewegt sich auf obig beschriebene Weise die Dialektik nur in Gemäßheit einer durchaus rationalistischen Beweisführung; denn der einzelnen in der Sinneswelt uns sich darbietenden Form ist damit das Moment absoluter Selbständigkeit genommen und ihre Position vom Bewußtsein abhängig gemacht; sie wird als ens rationis hingestellt, wodurch der Schwerpunkt der kritischen Wissenschaft trotz der besonderen Betonung der Anwendung der Kategorien nur auf mögliche Erfahrung in die Tätigkeit der Kogitation verlegt wird, welche Auffassung außerdem noch gestützt wird durch die Lehre von der Apriorität räumlicher Anschauung und der objektiven Realität der Kategorien. Dadurch ist der idealistische Charakter der Vernunftkritik unbeschadet ihrer im historischen Verfolge sich darbietenden Veränderungen fixiert.

Gleichzeitig geht aus mannigfachen Ausführungen deutlich hervor, daß auch die qualitative Wesenheit der einzelnen Elemente verschiedenartig ist. Sie ist nämlich bis zum real-formalistischen Prinzipe der Kategorie durchaus materiale Perzeption (in ihrer Gänze der Inbegriff des empilischen Bewußtseins), von da ab, die Katego ien miteinbezogen, wesentlich elementologisch generativer und abstrakter Faktor des zu einer Einheit strebenden Verstandes. Die Synthese selbst ist Aktualität, Ausdruck der Tätigkeit eines unbekannten transzendenten Subjektes, die Kategorie formalistisches, selbständiges Einzelelement, als Teilprinzip der gesamten Subjektivität mit Gültigkeit und Anwendung nur auf mögliche Erfahrung: Die Richtungslinie von der Erscheinung bis zu der bewußten Erkenntnis durch die Kategorien ist festgelegt durch die drei aktual-psychologischen Momente der Synthesis apprehensionis, reproductionis und recognitionis. Mit den Kategorien endigt der deskriptiv-psychologische und positive Teil der Vernunftkritik, während darüber hinaus, zugänglich und im Bewußtsein vorhanden, durch transzendentalen Paralogismus der reinen Vernunft sich das Gebiet der Vernunftideen befindet; ihre Abhandlung stellt dar den negativ-kritischen Teil seiner Lehre.

Nur durch sinngemäße, wissenschaftliche Darstellung und klare Übersichtlichkeit über den Zusammenhang der einzelnen Prinzipien ist es möglich, das Gesamtgebiet des positiven Teiles des Systemes zu überschauen, und die Relationen ordnend, die sich zwischen den einzelnen Denkformen und Denktätigkeiten manifestieren, zur Darbietung zu bringen. Unter diese gehört in erster Linie das Verhältnis der Erscheinung zum Dinge an sich.

II.

Nichts bietet im ganzen Gebiete der Vernunftkritik der Forschung derartige Schwierigkeiten, wie die Frage nach dem Wesen des Dinges an sich. Um die dahin bezügliche Interpretation eindeutig gestalten zu können, müssen alle jene Hindernisse, die sich der Durchdringung des psychischen Prozesses bis zu einer gültigen Vorstellung von demselben und Darstellung derselben entgegenstellen, systematisch und in logischer Sukzession aus dem Wege geräumt werden. Einerseits ergeben sich Schwierigkeiten im Verfolge der Nachforschung infolge der undeutlichen, nicht genügend demonstrierten Position des Dinges an sich; teils bedingt durch die nicht genügend umschriebene Fixierung desselben als eines Prinzipes, das völlig unabhängig, in absoluter Selbständigkeit vom Erkenntnis-Subjekt sein Dasein behauptet. Im Gegensatz hinzu käme ihm eine in den Bereich des Ich teilweise oder mit ihm ganz zusammenfallende Stellung zu. Durch diese problematische Position wird insgesamt die Frage nach der empiristischen oder nach der rationalistischen Form dieses Prinzipes offen gelassen und da mit der entscheidenden Antwort darauf für die Bestimmung besagter Position auf deren beiden möglichen Seiten gleichzeitig in der Entfernung der Lehrauffassung das ganze System Kants sich charakterisiert, ob Empirismus oder Idealismus das Fundament seiner Lehre gewesen, so ist die Aufhellung dieser Streitfrage gleichzeitig für die Bezeichnung seines ganzen Systemes von Bedeutung und bestimmender Wichtigkeit. Als weitere Punkte der Forschung gehören dann hierher die einschlägigen Streitpunkte bezüglich der doppelten Affektion des transzendentalen Subjektes, und auch das Urteil in Hinsicht der dualistischen oder monistischen Eigenschaftlichkeit seiner Philosophie. Endgiltig kann auch schließlich von besagtem Gesichtspunkte aus die Frage, ob die Vernunftkritik end-

gültig in Pantheismus oder auch in Illusionismus auslaufe, mit genügender Befriedigung einer Lösung zugeführt werden.

Der Wichtigkeit obiger Entscheidungen durchaus entsprechend ist der Gang der Forschung bis zum Ding an sich, mit strengster methodischer Konsequenz vorgezeichnet. Denn die Dialektik in Hinsicht des Dinges an sich, hat sich erstens mit der Essentialität und mit der qualitativen Wesensart desselben zu beschäftigen. Unter Erscheinung ist das durch die sinnliche Erfahrung als vollendetes Prinzip sich darbietende Bild zu definieren. Nur ist diese in Hinsicht ihrer Darbietung etwas Einheitliches, in Wirklichkeit aus verschiedenen Prinzipien objektiver und subjektiver Accidenzen sich Zusammensetzendes. Die Qualität dieser Erscheinung ist teils durch die rational-psychischen Aktus und Fakultates, mit Inbegriff der Apriorität des Raumes und der Zeit, teils durch die von diesen völlig unabhängigen, dem Objekte zugehörigen Elemente bedingt. Durch Durchdringung und gegenseitige Ergänzung und Limitation, wobei die positive Seite dem Objekt (transzendentales Objekt) die negative (einschränkende) dem Subjekt (transzendentales Subjekt) angehört, wird erst mit ganz bestimmter, naturmäßig gesetzter Bestimmtheit diese Wirkung erzielt, welche die Erscheinung als Fertiges, erfahrungsmäßig Gesetztes bedingt. Erst die Untersuchung beider Beteiligungen an sich, die Eigenschaftlichkeit des transzendenten Objektes und transzendenten Subjektes für sich betrachtet, in weiterer Folge die Wirkungen des Objektes als auch die Tätigkeit des Subjektes mit Einschluß der Aufklärung der restlos einsehbaren Verhältnisse der diese begleitenden elementologischen Beziehungen (Kategorienlehre) lassen dann mit Verbindung beider das letzte, als subsistierendes Prinzip, als Ding an sich interpretieren. Beginnen wir der Einfachheit wegen mit dem Objekte selbst und verfolgen wir in aszendierender Dialektik den Fortgang der Untersuchung bis zum transzendenten Subjekte. An der Erscheinung ist außer ihrer räumlichen Ausdehnung, (Materialität), noch die Gestalt, (Form), und die Farbe zu bemerken. Erstere als räumliches Empfinden ist Folge der Apriorität des Raumes, die Farbe ist bedingt durch die Tätigkeit des optischen Sinnes und die Form (inkl. der Dimensionalität) kann nur durch vereinigte Aktivität der Sinne und durch Präformation des Raumes im Sinne der Kantischen Lehre gedeutet werden. Es bleibt daher von der Erscheinung nur die Materialität der Materie übrig und diese ist es,

die die vom Subjekt völlig unabhängige, eine Eigenexistenz besitzende, in ihrer qualitativen Besonderheit unerforschliche, eine Polarität des Seins in sich befaßt und die man dem transzendentalen Objekt gleichsetzen kann. Jedoch ist dies kein bloß passives Prinzip, denn verschiedene Stellen der Vernunftkritik lassen mit zweifelsfrei deutlicher Bestimmtheit erkennen, daß Kant diesem Seinprinzip eine gewisse positive Aktivität zuerkannt wissen wollte. Die darauf bezüglichen Stellen vereinigen sich in dem Lehrsatze (These) von der Affektion durch das transzendente Objekt, und ihre Wirkung ist der durch Affektibilität des inneren Sinnes (in weiterer Folge des transzendenten Subjektes) sich manifestierende Effekt. Also im ersten Stadium ein durch Aktivität des Objektes sich vorbereitender psychischer Vorgang (I. Stadium der Erscheinungsbildung). Dieses erste, reinste und unvermischteste Stadium in der vorläufig nur die der Gesetztheit der Materialität entsprechende Wirkung des transzendenten Objektes auf die geistige Substanzialität zur Geltung kommt, ist das stadium irritationis(a). Welcher Art diese Irritation ist, welcher Eigenschaftlichkeit des gesetzten objektiven Prinzipes sie entspricht, entzieht sich jeder wie immer gearteten Forschung. Sie ist die stille Anteposition, der Grundpfeiler für Kants Lehre vom Verhältnisse der Erscheinung und der psychischen Aktualität. Die Wirkung geschieht jedoch nicht auf das Totale der psychischen Substanz, sondern nur auf einen Teil derselben, der noch nicht durch die zunächst höheren, vereinheitlichten Facultates psychicae berührt wird, noch außerhalb der Wirkung der Apperzeption, Apprehension, Rekognition und Reproduktion steht. Dieser Teil der psychischen Sphäre stellt das dar, was wir das Unterbewußtsein nennen, dem eine eigentliche primäre Aktivität nach Kant nicht zugesprochen werden kann, und der erst durch die Reaktion auf die Affektion, also durch das zweite Stadium der Erscheinungsbildung sich zu höherer Psychoaktivität erhebt. Indem nämlich die psychische Sphäre, soweit es die dem Objekte zunächststehende Seite betrifft, auf die Affektion antwortet, entsteht die erste Tätigkeit des dem Unterbewußtsein zunächst gerückten Teiles des Bewußtseins und jenes des von Kant als empirischen Bewußtsein gedeuteten Teiles der Psyche. Und dieses Moment, das in Hinsicht der Entwickelung des Erscheinungsbildes das zweite Stadium vorstellt (b), in Hinsicht der Aktualität von Seiten des Subjektes, das diesem zugehörige erste

Stadium ist, äußert seine limitierende (weil die Materialität als solche einschränkende Wirkung) in der Anschauung des Gegenstandes des Objektes als einer Form. Die reine Form hat jedoch noch nichts mit der räumlichen Anschauung zu tun. Um zu letzterer zu gelangen, bedarf es noch der Verknüpfung von Materialität und Form zu einem Element und Anschauung derselben unter der Bedingung der Apriorität des Raumes als dem obersten Prinzipe des sinnlichen Bewußtseins. In diesem Stadium kommt daher zuerst die Anwendung subjektiv-präformierter Prinzipien, die ihren Ausdruck in der transzendental-idealen Apriorität, zur Geltung. Und wenn auch diese als konstitutive und regulative Prinzipien des Subjektes in ihrer Anwendung auf die empirische Realität des gegebenen Objektes einen höheren psychischen Geltungswert hatten, als das Unterbewußtsein, ist dennoch seine Einreihung in das Bereich des empirischen Bewußtseins gerechtfertigt und erfährt seine Bestätigung und wissenschaftliche Sicherheit noch durch die Tatsache, daß jenes Stadium des Entwicklungsganges des Erscheinungsbildes (perceptio intuitiva) als Element für sich auch in jenen Zuständen sich findet, in denen das Oberbewußtsein ausgeschaltet ist (pathologische Zustände, Traumvorstellungen). Das Räumliche an sich, ohne Beiziehung des Inbegriffes des Raumes als dem Raumbegriffe, dessen Lokalisation ins Oberbewußtsein zu setzen ist, beweißt diese Tatsache und geben der Zweiteilung des Aprioritätswesens, sowohl in Hinsicht der Zeit und des Raumes, als auch in Hinsicht der transzendenten Idealität und empirischen Realität des Raumes selbst, als auch zuletzt die verschiedene Position des Prinzipes der Einzelraumvorstellung, als des abstrakten allgemeinen Rauminbegriffes, bereits interpretative Zustimmung.

Was nun das Wesen der Apriorität selbst anlanget, das schon teils durch die ungenügende Aufklärung Kants, teils durch andere Momente so viel Mißverständnisse hervorgerufen hat, ja das sogar von einigen (Fichte) für identisch mit der Subjektivität angesprochen wurde, glaube ich durch obige Erläuterungen vollkommen eindeutig, wissenschaftlich bewiesen zu haben, daß der Apriorität nur als einem formalen Prinzip des Subjektes der Rang eine Teilbetätigung (eines actus singularis) zukommen kann. Bei Antezipation einer materialen Substanz ist sie in der physiologisch-biologischen Eigenschaftlichkeit des Denkorganes begründet, (physiologische Apriorität), und dies kann wieder Folge biologischer Entwicklung (Biomechanische, biovita-

listische Apriorität) entstehen oder immanent jedem höheren Organismus (immanent-vitale Apriorität) zukommen. Letztere Apriorität wurde scheinbar schon widerlegt durch den Sensualismus und zwar durch das Fehlen des reinen Ich-Bewußtseins in den ersten Jahren der Lebensentwicklung und auch durch die Hypothese, daß allgemeine (generelle, abstrakte) Begriffe (conceptus) erst durch permanent-empirische Erwerbung im infantilen Lebensalter zur Erscheinung gelangen. Dem ist jedoch nicht so, und wir müssen sowohl einerseits die einseitige sensualistische, als auch die Nativitäts-These ablehnen, da es viel wahrscheinlicher ist (was sich auch durch Tatsachen erhärten läßt), daß trotz dieser Fakta (sukzessive Entwicklung des Selbstbewußtseins und auch zeitliches Prius der reinen Vorstellungen gegenüber den später sich bildenden Begriffen) nur die rein materiale Seite des Denkorganes getroffen wird, nicht aber seine aktual-formalistische Seite. Und diese ist es, die (nach Kant) mit den präformierten Schemata (die jeder Erfahrung antezedieren) und die der Erfüllung durch den gegebenen Stoff harren, um zur Einheit des selbständigen Begriffes sich zu formen. Die Apriorität ist daher bloß die gültige bestehende Disposition, die Facultas functionis, das Subjekt (der Träger), der auf das Gegebene der Anschauung gerichteten formalen Tätigkeit. Und wenn schon bezüglich der Raumbegriffserklärung hier einige Zweifel obwalten könnten, bezüglich der Apriorität, in Hinsicht des inneren Sinnes, ist Kants Lehre unwiderleglich. Denn es ist eine exakte, absolut sichere, durch Selbstanschauung gegebene Tatsache, daß die Sukzession der psychischen Elemente, die Erkennbarkeit der formalen Abwicklung der Elementa cogitandi auf einer außerhalb jeder Erfahrung stehender, in uns gelegener Fähigkeit der Psyche ruhen muß, da sie eben aller steigenden Bewußtheit antezediert. Wird nun die Duplizität der Ontogenese gelehrt, dann ist die Apriorität nichts anderes als die Affirmation der Beziehung zwischen Psychoaktualität und der sich darbietenden Materie. Die oben bereits aufgestellte Wissenschaftsthese, daß die Apriorität des Raumes dem Unterbewußtsein zugehört und dabei gleichzeitig einen Grenzbegriff darstellt, ist in Hinsicht obiger Dialektik zu bejahen. Scheinbar steht damit die psychologische Tatsache, daß alles der Erfahrung vorausgehende, dem höheren Bewußtsein angehöre, im Widerspruche. Jedoch diese Ansicht ist längst verlassen, indem man bedenkt, daß auch die Sphäre des Unterbewußtseins jene Ele-

mente enthält, welche im Verlaufe der biologischen und physiologischen Entwickelung schon früher dem Oberbewußtsein angehörten, dann aber als immanente Qualitäten, als Eigenschaftlichkeit intuitiver Denkzonen, sich manifestieren. Hier hinein gehört die Vererbung erworbener Eigenschaften des physischen und psychischen Organismus und zu gleicher Zeit die Wesensart der menschlichen Imagination. Und hier zeigt sich gleichzeitig der Wert Kantischen Denkens, durch seine Aufwerfung mehrerer neuer Probleme fruchtbringend auf die Forschung der Psychologie gewirkt zu haben. Gehen wir wieder zurück zum Raume, so ist einleuchtend, daß wir zwischen Einzelraumvorstellung, Raumempfindung und allgemeinem Raumbegriff differieren müssen. Erstere ist die einzelnen äußeren Gegenständen correspondierende psychische Darbietung, die Empfindung ist teils Folge der Affektion durch die Materialität, im weiteren Folge sinnenphysiologischer Qualitäten und psychischer, reaktiver Aktualität. Bei ihr ist die Annahme der Apriorität nicht absolut notwendig. Auch ist die Empfindung des Raumes als der Ausdruck seiner empirischen Realität anzusprechen. So bleibt für die Apriorität nur mehr die Perceptio und der conceptus des Raumes übrig und diese ist nach Kant als jeder Erfahrung vorausgehend anzusehen. Es zeigt sich daher, daß die Interpretation des Raumes in psychologischer Beziehung viel komplizierter ist, als dies die metaphysische Seite dieses Problemes von vorneherein erscheinen läßt.

Fassen wir daher in Kürze das Wesen der Apriorität zusammen, so können wir sagen, daß durch die Relation zu Raum und Zeit der Umkreis derselben vollständig umschrieben ist; sie ist derjenige Teil der Totalzone eines tätigen Bewußtseins, als dem Träger aller psychischen Akte, der nur Anwendung auf diese zwei Kategorien hat; sie hat als gültiges Prinzip ihre scharfe Begrenzung einerseits gegen die Materialität, andererseits gegenüber den Kategorien als den reinen Verstandesbegriffen. In bezug auf die Zeit ist sie nur von sekundärer Bedeutung; in Hinsicht auf die Räumlichkeit ist sie jedoch in der zeitlichen Sukzession der Formalprinzipien das Primäre, da doch an dem uns bekannten Teile des Dinges an sich die Raumerfüllung das erste, bestimmte und bestimmbare an dem Wesen der Materialität ausmacht. In diesem Grenzbegriffe birgt sich das Problem, ob mit dem Hinübergreifen der subjektiven Tätigkeit (als Apriorität), das erste Moment der Phänomenalität

als Element sich bilden muß, weshalb wir mit der Erledigung ihres Wesens jenen Punkt im Progresse der Entwicklung des Phänomenes erreicht haben, jenseits dessen bereits alle weiteren Geschehnisse partiell mit Bewußtheit und der Anteilnahme des transzendentalen Subjektes beginnen.

Wir kamen hiemit zu jenem Stadium der Erscheinungsentwicklung, bei dem die Wirkung des transzendentalen Subjektes noch nicht zur Durchdringung gelangte. Die nun folgenden Beziehungen desselben lassen eine übersichtliche Darstellung aus dem Grunde leicht zu, weil alle auf eine einzige Formel zurückführbar sind; es ist die durchgängige superiore Wirkung des Subjektes über das Objekt, des o r g a n u m meditaris über die data experientiae objectivae. Diese Tätigkeit des Subjekts ist gleichzeitig nur der Ausfluß seines Wesens als eines durchgängigen Einheitsprinzipes und seine Actus ist identisch mit Vereinheitlichung des im obigen Stadium gegebenen. Da jedoch das transzendentale Subjekt etwas völlig unbekanntes ist, das reine Ich nach der Kantischen Lehrauffassung jedoch nichts Substanzielles, sondern ein bloßes negatives Prinzip, ein bloßes Bewußtsein, wie wir später noch ausführen werden, so mußte Kant durch Einschiebung der synthetischen Einheit der Apperzeption als dem eigentlichen, konkreten Ausgangspunkt der vereinheitlichenden Tätigkeit, dieser die oberste und wichtigste psychoaktuale Tätigkeit zuschreiben, als der von dem transzendentalen Subjekte am unmittelbarsten ausgehenden Causa efficiens für die drei Akte der psychischen Synthese. Wir können daher sagen, daß der fertige Akt der Bewußtheit gegenüber dem Objekte erst mit dem Eintreffen der Beziehung aller Stadien mit der synthetischen Apperzeption zusammentrifft.

Die zur Synthesis der Apperzeption in Beziehung tretenden einheitlich verknüpfenden Manifestationen des Bewußtseins sind dreifacher Natur und als Synthesis apprehensionis, reproductionis und recognitionis anzusprechen. Es ist klar, daß diese drei Tätigkeiten des Geistes, zu einer Einheit verbunden, auf ein weiteres zusammengefaßtes, vorgebildetes Prinzip bezogen werden mußten, bevor sie zur Einheit der Apperzeption in direkte, unvermittelbare Beziehung traten. Die Form dazu, in der der angegebene Inhalt nunmehr sich ergoß, sind die Kategorien, als höchstes, noch selbständiges Prinzip, ihrer Genese nach subjektiv, ihrer Anwendung

nach jedoch nur empirisch. Die drei Akte der Synthesis beziehen sich zunächst auf das Mannigfaltige an der Erscheinung. Und ihre Einordnung und Unterordnung unter diese Aktualität der Apprehension bringt sie in eine gesetzmäßige Folge, sodaß sie dann nichts in der empirischen Gegebenheit bietet, als das Wesen der Einheit; daher ist, da wir in den Erscheinungen des Denkens sie vorfinden, nur die Annahme einer subjektiven Genese der Einheitstatsache notwendig. Die Apprehension ist auch zeitlich der erste Akt des Selbstbewußtseins. Ist durch sie eine bestimmte Perzeption zur Auffassung gelangt und befindet sich in dem empirischen Geschehen eine bestimmte zweite Perzeption, wobei der kausal-notwendige Konnexus beider gleichgültig ist (teleogisches und mechanisches Geschehen), so wird bei Ablauf der bestimmten Perzeptionen (auch in Abwesenheit des entsprechenden Perzeptionsobjektes), herbeigeführt durch die Imagination, dieselbe Reihe der Vorstellungen im Bewußtsein sich manifestieren, die Regularität im Erzeugen korrespondierender Perzeption setzt wieder einen Aktus voraus, dessen Transzendalität keines weiteren Beweises bedarf, und dies ist nach Kant die Synthesis der Reproduktion. Apprehension und Reproduktion sind korrespondierende, sich gegenseitig bedingende Tätigkeiten der Psyche. Die erstere, als frühere, und von der Apperzeption entferntere, bezieht sich auf die räumliche Anschauung, die letztere in Hinsicht ihrer Position zur Apperzeption auf das Geschehen in der Zeit. Die erstere projiziert das Mannigfaltige, erscheinungsmäßig differente des Phänomenes in eine Darstellung (sie ist daher der konzeptualen Begriffsbildung schon nahe gerückt), die Reproduktion projiziert die sukzedierende Reihe derselben.

Noch ist jedoch die Wirkung durch beide eine solche, daß infolge des relativ geringen Intensitätsgrades derselben eine klare Beziehung zu den Kategorien und durch diese zum Selbstbewußtsein nicht hervorgebracht wird. Erst durch Rekognition erhebt sich die Aktivität bis zur Intensität der Bewußtheit, indem durch die Synthesis der letzteren eine Relation zum numerisch-identischen Selbst hervorgerufen wird. Sie können wir schon als konzeptuale Funktion des Bewußtseins definieren, und die also als Produkt aller drei Funktionen entstandenen Erkenntnisse geben nunmehr das substratum materiale für die formal-objektiven Kategorien ab. Und erst durch diese wird das vorher apprehendierte, der reproductio, als re-

cognitio unterworfene, in eine Relation zum transzendentalen Subjekte als dem Träger der Apperzeption (an dem Ichbewußtsein) gebracht; zum klaren, reproduzierbaren, zirkumskripten Bewußtsein als eines außer uns statthabenden Geschehens, mit Beziehung auf eine unteilbare Einheit in uns, kommt es durch die Natur der Kategorien; und sie führt zur unwiderleglichen Konklusion, daß der Träger all dieser einheitlich-verknüpfenden Tätigkeiten auch ein reales Sein für sich in Anspruch nehmen muß. Dieser unterwirft alles zufällig Gegebene der Phänomenalität durch identische Tat der Gesetzmäßigkeit des Denkens.

So hatte Kant in seiner Deduktionslehre durch Progreß von den Phänomenen bis zur Kategorie die wichtigsten erkenntnismäßigen Punkte sowohl als Prinzipien aktualer Natur, als solche formaler Wesenheit erforscht und als durchaus subjektive Quellen des Erkennens demonstriert. Nunmehr mußte aber zur Erprobung des Experimentes der Versuch gemacht werden, ob auch der nun rückschreitende Weg vom Subjekt zur Erscheinung diese Fakta bestätigen konnte. Als solche Erkenntnisquellen, die als Vermögen nach jeweilg geordneten Regeln Erkenntnistätigkeiten in synthetischer Richtung ausüben, bezeichnet er den Sinn, die Einbildungskraft und die Apperzeption, so daß der Übersichtlichkeit und des klaren Verständnisses halber folgende Tabelle dafür passend erscheint.

I. Fakultates (Vermögen)	II. Aktus (Tätigkeiten).
a) Sinn (sensus)	Synthesis der Apprehension.
b) Einbildungskraft (imaginatio)	- - Reproduktion.
c) Apperzeption	- - Rekognition.

Diese Tabelle lehrt in konkreter Weise, daß der Sinn durch die Apprehension, die Imagination durch ihre Fähigkeit der Reproduktion und die Apperzeption durch ihre Rekognition das qualitative Wesen der Perzeptionen beeinflußt.

A.
1. Affektion durch das Ding an sich,
2. Reaktion des empirischen Bewußtseins,
3. Akzidenz der Apriorität.

B.
1. Synthesis der Apprehension,
2. Synthesis der Reproduktion,
3. Synthesis der Rekognition.

In A ist a) sowohl die Mitbeteiligung des transzendenten Objektes noch mitzunehmen, b) beginnt der empirische Charakter der Kantischen Philosophie.

In B ist die Superiorität des Subjektes ausgesprochen, der idealtranszendentale Charakter das Vorherrschende.

Wir kommen nunmehr zu jenem Stadium des Entwicklungsganges der Erscheinung, das das schwierige Problem der Kantischen Philosophie überhaupt in sich birgt, nämlich zur Einordnung des Phänomens in die Kategorie.

Wenn wir die Lehre Kants von den Kategorien uns vor Augen halten, nach welcher dieselben genetisch als durchaus subjektive Prinzipien zu deuten sind, deren Dasein in gar keiner Relation und Abhängigkeit zur Phänomenalität steht, ist es schwer einzusehen, wieso selbst bei Antezipation der psychischen Möglichkeit eines zweifachen Bewußtseins (Rezeptivität durch Materialität und Aktualität durch Subjektivität) die Vereinigung eines mechanischen Prinzipes mit einem organischen, eines wirklichen und möglichen, eines zufälligen (akzidentellen) und gesetzmäßigen (kausalen) zu einem bestimmten Einheitsbilde (Kategoriale Einheit) statthaben könne; dies führte uns zu einem psychophysischen Parallelismus, der durchaus nicht den Sinn der Kantschen Lehrmeinungen ausmachen könnte. Aber auch die stufenweise gradatim fortschreitende Vermitteltheit des Allgemeinen mit dem Individuationsprinzipe erscheint dem logischen Denken kongruent dem Sinne der Vernunftkritik unmöglich.

Am besten hat diesen Hauptmangel der ganzen Kantischen Lehre J. H. Fichte erkannt, indem er ausführt: 1. wie paßten äußerlich die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes zu einander (Rezeptivität und Synthese sind durchweg, als in einem Bewußtsein gedacht, unmöglich) und 2. wie ist innerlich logisch ihre Vereinigung, gerade zu jener bestimmten Einheit der Erscheinung denkbar. Nehmen wir das Gesamtbild der Phänomene als in seinem Verlaufe selbständig an, soweit sich diese auf das Substrat stofflicher Prinzipien aufbauet, und ist dieses Substrat die causa efficiens der Rezeptibilität des Gemütes, so ist das durchaus Zufällige an dieser Polarität der Erscheinungen dargetan. Zu diesem regellosen Wesen des Mannigfaltigen der Objektivität, welches also einen Aktus des Bewußtseins auslöst, kommt die spontane Aktivität des Gesamtbewußtseins hinzu. Die Sinnlichkeit der Erscheinungen bewirkt das Hervortreten der

potenziellen Erkenntnisquellen (Apperzeption). Und diese legt die Art ihrer Wirkung als eine gesetzmäßige in das Zufällige der Erinnungen hinein, um gerade durch Vermittelung der Kategorien das Einzelding zu erzeugen. Wollte man nicht eine hinter beiden causae efficientes stehende gemeinsame Wurzel annehmen, so ist die Unmöglichkeit eines Einzelbildes vollkommen einleuchtend. Eine ähnliche Vorstellung, jedoch dieses Problem einfacher auffassend, findet sich bei Aristoteles in seiner Erklärung des *σύνολον* (aus *ὕλη* und *εἶδος* bestehend), und bei einzelnen Scholastikern.

Die Kategorien bedürfen einer Bestimmung in der Zeit. Hierin sieht Fichte einen Widerspruch mit der Lehre der subjektiven Genese des Zeitbegriffes. Und mit völligem Rechte: denn die Auslegung der Kategorienlehre macht den empirischen Charakter des Zeitbegriffes zur notwendigen Voraussetzung, widerspricht daher den Ausführungen des einleitenden Teiles der Vernunftkritik. Auch ist nach Fichte nicht einzusehen, warum ausschließlich die Zeit und nicht auch der Raum, von Kant zum Aufbaue des Schematismus herangezogen wurde. In seinen diesbezüglichen, hochbedeutsamen kritischen Ausführungen findet er, daß durch die alleinige Annahme der Zeitbestimmung das Besondere dem Allgemeinen untergeordnet sei, und dies sei lückenhaft, da ja auch unsere Vorstellungen zum Teile in einem räumlichen Sinne sich abwickeln und in weiterer Folge den Kategorien schließlich nur der Rang allgemeiner Begriffe zuerkannt werden müßte. Und da diese entweder empirisch oder rein sind, so stellen die Kategorien nichts anderes vor, als die reinen generellen Begriffe. Fichte deklariert daher zum Schlusse dieser kritischen Ausführungen, daß durch die Kategorien die Einheit von Verstand und Sinnlichkeit wieder hergestellt werde und daß behufs restloser Vermittelung der an sich konträren Wesenheit eines allgemeinen Begriffes und eine sinnliche Anschauung ein Drittes hinzukommen, müßte, welches die Allgemeingültigkeit der abstrakten Begriffe in Hinsicht sinnlicher Anschauung darböte (als ein der Vernunftallgemeinheit zugehöriges selbständiges Prinzip), womit nichts anderes demonstrieret wird als die Theorie, daß dem gegebenen Einzeldinge materiales Substrat und formales Element azzedieren müsse.

III.

Welches ist nunmehr das letzte Stadium, das zur fertigen, zur wirklichen Erkenntnis führt? Es ist die Beziehung aller Erscheinungen zu einem im Wechsel des äußeren und inneren Geschehens beharrenden Prinzip, dem Selbstbewußtsein oder dem Ich. Urteilsmäßig formuliert, findet sich die Anerkennung seines eigenen Daseins als eines konstanten Prinzips in dem Satze: Ich denke. Während ähnlich schon bei Vorgängern Kants die Bedeutung des Ich hervorgetreten ist, wurde jedoch immer nur apriori die Substantialität des denkenden Subjektes prämittiert. In der Vernunftkritik wird jedoch mehr auf die logisch-formale Seite dieses Problemes Beziehung genommen, ja in erweiterter Dialektik überhaupt das Dasein eines solchen, als eines substantiellen Prinzips bestritten. Es ist eben gerade so Erscheinung, wie wir es auch in der objektiven Sphäre nur mit Phänomenen zu tun hatten. Um die äußerst schwierigen Darlegungen in Hinsicht des höchsten Einheitsbegriffes in uns bei Kant verstehen zu können, sind folgende Erörterungen notwendig, welche deutlich dokumentieren, daß wir es dabei nur mit einem Grenzbegriffe zu tun haben. Dem faktischen Sein nach sowohl als ein Ding an sich selbst oder als Erscheinung (Phänomenon) allerdings vollkommen einheitlicher Natur, ist dialektisch eine Teilung des Ich-Begriffes durchaus notwendig, um nach solcher Art vorgenommener Untersuchung darzutun, daß die in der rationalen Psychologie vorzufindenden Eigenschaften unseres Ich gänzlich hinwegzufallen haben. Diese Bestimmungen an der scheinbaren Substantialität des Ich, wie Personalität, Inkorruptilität, Simplizität, Idealität und Immortalität sind dann nur Prädikate (Azzidenzen) an einem unbekannten Träger als dem transzendentalen Subjekte. Nun ist im Ich zweifellos die Tatsache der Fähigkeit des Setzens der auf die Außenwelt bezüglichen Vorstellungen gegeben; diese Tätigkeit hat, insoferne sie den ganzen Bereich der Phänomene umfaßt, auch sich selbst mitzunehmen, und so wäre auch die Vorstellung vom Ich (das objektive Ich) nur der Ausdruck der Tätigkeit eines unbekannten Subjektes. Es rückt mithin jede dem Selbstbewußtsein noch so nahestehende Azzidentalität, selbst in unmittelbarster Form, immer wieder dasselbe außer dem Bereich möglicher Einsicht und Erkenntnis. Wenn wir jedoch obig aufgeführte Qualitäten dem

Selbst zuschreiben wollen, so wenden wir einfach die Kategorien auf die Sphäre der Ideen und des Ich an, während doch nach Kants Lehre dieselben nur eine Anwendung auf die mögliche Erfahrung gestatten. Es ist dies daher ein Paralogismus der reinen Vernunft und wir erhalten einen transzendentalen Schein. So wie nämlich diese Elemente des Denkens in einem anderen als empirischen Gebrauche sich befinden, entsteht ein Paralogismus. Da nun der Begriff des Einheitsbewußtseins in keinem Bereiche der empirischen Welt sich vorfindet, deren Prinzipien und Elemente wir bereits besprochen und solcher Art das Gesamtfeld des empirischen Bewußtseins sinngemäß den Kantschen Lehrmeinungen und Thesen ausgemessen haben, so ist es nur eine logische Folge, daß die Faktizität des Daseins eines numerisch-identischen Selbsts, anderen Ursprungs sein muß. Die dahin gerichtete Untersuchung, die Relation des Ich zum empirischen Bewußtsein, zur Synthesis der Apperzeption, zu den Kategorien, und zuletzt zu den Vernunftideen aufzuklären, den Schein einer Personalität, Simplizität und der anderen Azzidenzen am Ich dialektisch zu zerstören, gehört ins Gebiet der rationalen Psychologie. Ausgehend von der realen Existenz der Vernunftsideen, als höchsten Denkelementen ohne konkrete adäquat-objektive Bestimmung, deren Wirklichkeit einfach aus der Notwendigkeit ihres Geschehens dialektisch deduzierbar ist, die aber keine empirische Voraussetzungen haben können, für deren Objektivität keine konkrete Basis auffindbar ist, die aber dennoch zu immer weiterer Abstraktion fortleiten, (woraus wir die Realität ableiten müssen) bespricht Kant entsprechend der Dreiklassigkeit der Ideen, die daraus resultierenden drei sophistikatorischen Konklusionen, von denen hier nur der auf das Ich bezüglichen Erwähnung getan wurde, und eine solche Konklusion, bei der von der bloßen nicht näher determinierten Gegebenheit des Ich auf die scheinbare Beharrung und einheitliche Realität desselben geschlossen wird, ist ein Paralogismus der reinen Vernunft. Kant unterschied strenge zwischen Verstandes- und Vernunfttätigkeit. Sowie erstere die Regeln angibt für den Gebrauch der Erkenntnis möglicher Erfahrung, so ist die Idee in höherem, dem konkreten Empirismus entrückterem Bereiche die transzendentäre Bedingung für den Verstandesgebrauch.

Während jedoch die Elemente der Intellektualsphäre der Erkenntnis als vereinzelte, selbständige Prinzipien zugänglich sind,

ist das Objekt der Vernunftideen etwas abstraktes, nämlich die Einordnung des Verstandesinhaltes in die Synthesis der Bedingungen, aszendierend bis zur absoluten, unbedingten Einheit selbst. Und diese Einheit selbst ist dreiklassig, d. h. unter keinerlei Bedingung gehört das transzendentale Subjekt, das transzendentale Objekt als Gesamtheit und die Totalität aller Erscheinungen als absolut höchste Idee. Während die zwei letzten Prinzipien den Inhalt der Kosmologie und Ontologie ausmachen, beschäftigt sich mit dem Subjekt die rationale Psychologie. Wir können daher die Summe aller Tätigkeiten des erkennenden, reflektierenden Denkvermögens als Prädikate ansprechen, die sich insgesamt auf ein Subjekt als den Träger und Ausgangspunkt beziehen. Und da dieses infolge der Unmöglichkeit der Erkenntnis transzendentaler Prinzipien (infolge des empirischen Gebrauches der Kategorien), und dann in Anbetracht des Umstandes, daß die elementa rationis (die Ideen) nur in ihrem Dasein als wirklich erschließlich, in ihrer Form und Reinhaltung jedoch nicht faßbar sind (infolge der Impossibilität der Anschauung und Vergegenwärtigung der transzendentalen Prinzipien), ist die Erkenntnis, bezüglich der Realität des Ichs als des transzendentalen Subjekts zu affirmieren, seine qualitativen Bestimmungen absolut unerforschlich. In dem weiten Felde des rationalen und intellektualen Bereiches ist jedoch etwas zu finden, das wenigstens in seiner Phänomenalität durchaus als konstantes sich darbietet, das ist das Phänomenon eines Einzelnen, einer realen Einheit, auf das alle data experientiae (als Erscheinungen) und Reflexionen, als auf ein numerisch-identisches, in der Sukzession der Zeit, konstante Beharrung zeigendes, sich gleichbleibendes, Beziehung haben und dies ist eben die Erscheinung des Ich.

Die Ausschließung allgemeiner Bestimmungen bedingen die Annahme, daß auch der Träger des Selbstbewußtseins für uns nur ein Phänomen ist, das Ich selbst ein unbekanntes Ding an sich und in dieser Hinsicht das von Hartmann also aufgefaßte transzendente Subjekt. Nun bezeichnet Kant das Ich als Erscheinung mit vollständig negativen Bestimmungen, ähnlich wie er es mit den Numenon tut. Es ist weder Vorstellung, noch Begriff, sondern bloßes Bewußtsein (also eine logische Form) und da es die Kategorien nach oben hin einheitlich abschließt, eine bloße Grenze zwischen der obersten Sphäre des Denkens (dem Subjekte der synthetischen Apperzeption)

und dem transzendentalen Subjekte. Damit ist die substantielle Wirklichkeit eines Individual-Ichs geleugnet und mit der durch nichts gerechtfertigten Annahme einer dualistischen Auffassung der Vernunftkritik fällt der Begriff des reinen Selbstbewußtseins in Nichts zusammen. Was noch übrig bleibt für die Möglichkeit der Einbeziehung alles Erscheinungsmäßig-Empirischen auf Einheit des Denkens ist die Apperzeption und mit Annahme eines Dynamismus der Kantschen Psychologie das empirische Bewußtsein als der Ausdruck der nach unten reichenden verknüpfenden Aktualität desselben. Es ist dieselbe Auffassung vom Ich wie in der modernen Lehre von diesem nur bei Kant von einem rational-idealistischen dort von einem physiologischen Standpunkte heraus. Denn heute sieht man im Selbstbewußtsein nur die stufenweise Entwicklung (biologische und individuelle) der psychischen Fähigkeiten bis zur Anerkennung eines Selbsts. Die Sensibilität der zentripetalen Nervenstämme vermittelt die sinnliche Beziehung zu den Dingen und bringt dieselben mit den Zentren unseres Denkorganes (cerebrum) in Beziehung. Dort werden dieselben entsprechend der Topik des Gehirns und associativ geordnet und stellen die Summe der Eindrücke in Hinsicht der uns innewohnenden Fähigkeiten zu apperzipieren, das Gesamtbewußtsein her. So wie bei Kant ist auch hier die schlechthinnige Ausschaltung eines substanziellen Ich durchaus nicht geeignet dem Probleme der Personalität näher zu kommen. Die Widersprüche und schwierige Vermittelbarkeit zwischen Vielheit der Erscheinung und Einheit des Denkens kann auf diese Weise nicht gelöst werden.

So wäre durch obige Ausführungen die Phänomenalität des Ich ausgesprochen. Und dieses Ich als Erscheinung ist ein rein formales Prinzip, keine Vorstellung, kein Begriff, sondern ein bloßes Bewußtsein. Es stellt kein reines Dasein, sondern nur eine Möglichkeit dar. Es ist daher nicht an sich in reinster absoluter Form als das bestimmende Objekt der Selbstanschauung, sondern es ist nur das bestimmbare Selbstaxiom und unbedingter Grundsatz, der keines weiteren Beweises bedarf und keinen weiteren auch zugänglich erscheint.

IV.

Ziehen wir nun aus obigen Darlegungen den Schluß, so können wir füglich sagen, daß es gerade die Deduktionslehre Kants gewesen,

die eine eindeutige Antwort auf die vielumstrittene Frage nach der Wesenart seiner Lehre, ob Empirismus oder Idealismus, uns in vollkommen klarer Hinsicht gestattet, und für die sich trotz scheinbarer Widersprüche in seinen Ausführungen verschiedene unterstützende Sätze aus seinem Hauptwerke anführen lassen. Sind doch diese Antithesen hauptsächlich deshalb behauptet worden, weil erstens dem Aufbau seiner Lehre die stützende Einheitlichkeit des Fundamentes fehlt, da er seine Untersuchungen in einigermaßen regelloser Weise und Form unternahm, und da zweitens als Folge dieses, jeweilig bald die Superiorität empirischer Eigenschaftlichkeit seines Seinsprinzipes, bald eine solche rationalistische Wesensart desselben zum Vorschein gelangte und da drittens nicht zum mindesten mehr die psychologische als die metaphysische und ontologische Seite von ihm einer Demonstration unterzogen wurde. Dazu gesellt sich die bei keinem Philosophen so deutlich und prägnant hervortretende Eigentümlichkeit dort wo es einer zur Klarlegung einer mehr dogmatischen These bedürfte, sich auf die negative-kritische Hypothese zurückzuziehen. So kann mit Einbeziehung der Tatsache, daß Kant nachdem er dem Denken und seiner möglichen Anwendungsweise genaue Grenzen gezogen, nur innerhalb des so entstandenen Geistesbereiches die Struktur und den Gang der Denkelemente (in psychologischer und nicht in logischer Hinsicht) genau untersuchte, seine Lehre eher als eine Psychologie denn als eine Metaphysik interpretiert werden, wie er denn überhaupt Metaphysik als Wissenschaft negieret hat. Und in ersterer Hinsicht hat er teils durch genaue Darlegung der einzelnen Funktionen, die auf Erfahrung sich bezogen, teils positives geschaffen, teils durch die Aufwerfung neuer Probleme für die spätere Forschung anregend und belebend gewirkt. Welches sind nun die Fundamente, auf denen die Suppositionen eines materialen (realen) Seinsprinzipes mit selbständiger Existenz, dem Denksubjekte anteponiert, beruhet: a) die Lehre von der Affektion des Geistes durch das transzendentale Objekt, als welches nur die in ihrer Wesensart unerkennbare, in ihrem Dasein jedoch zu affirmierende Materialität aufgefaßt werden muß und b) die Lehre von der empirischen Realität des Raumes. Für die ideale Auffassung spricht die ganze Lehre von der Apriorität des Raumes und der Zeit, von denactiones et functiones mentis, dem Wesen der Kategorien, und der Einheit der Apperzeption. So stehen sich zwei selbständige ontologische Prin-

zipien in durchaus voneinander getrennter, von einander in ihrer höchsten Polarität unabhängigen Selbständigkeit entgegen und lassen den Grundsatz aussprechen, daß Kants Philosophie eine rationalistische gewesen ist. Und da trotz der zwischen und in beiden Daseinsprinzipien wirkenden Einheit und durch zweifellose Überordnung des psychischen über das materielle, die Affirmation der idealen Interpretation sich ausspricht, so können wir doch nur zu dem einen Schluß gelangen, daß die Philosophie Kants ein Idealismus gewesen ist, da das Produkt des Phänomenes unbeschadet der jeweilig durch Azzidentalität der Materialität des Bildes, doch als transzendentales Prinzip sich manifestiert. Hiermit fallen alle entgegengesetzten Hypothesen zusammen und müssen wir Kants Philosophie als Subjektivismus ansprechen.

Resumieren wir nun schließlich obiges, und knüpfen daran allgemeine Konklusionen betreffs der Eigenart der Kantischen Philosophie, so ist zu sagen, daß nach der eigentlich deskriptiv-psychologischer Weise seiner Lehre, betrachtet, nach oben dargestellten Richtungslinien, es keinem Zweifel unterliegen kann, daß ungeachtet aller bedeutenden und neuartigen Erweisungen der Charakter seiner Philosophie eher ein analytischer als ein synthetischer gewesen ist. Denn in dem gesamten Natur- und Denkgeschehen manifestiert sich, wenn auch nicht eine doppelte Substanzialität, dennoch eine zweifache Polarität (Materialität und Spiritualität). Wenn wir auch die stufenweise verfolgbaren Zusammenhänge beider gleichgültig der Antezipation der einen, konzedieren müssen, die Konstanz einer Polarität wird immer durchbrochen und zwar im Grenzbereiche der Organisiertheit und der Materialität, wie auch im Bereiche der unbewußten Vitalität und der selbstbewußten Intellegibilität. Mit dem Versuche, in fortschreitendem Progresse eine Seite der allgemeinen Seins-Polarität in die zweite Polarität hinüberzuleiten, wie dies durch hypothetische Annahme anorganischer Elemente (Atome), belebter Einheiten (Monaden) oder organischer Bestandteile (Zellen) geschieht, gelingt es niemals, das wissenschaftliche Bedürfnis, nach Lösung und einheitlicher Klärung der höchsten Probleme restlos zu befriedigen. Auch der psychophysische Parallelismus hilft über diese Schwierigkeiten nicht hinweg. Was tat nun Kant, um sich in diesem Labyrinthe zurecht zu finden? Er ging überhaupt von vorneherein über die Frage doppelter Polarität hinweg, indem er die Erkennbarkeit

des Dinges an sich leugnete (negativer Charakter seines Lehrbegriffes). Er projizierte die Materialität auf das transzendentale Objekt, während er das Selbstbewußtsein als ein Phänomenon, als einen Schein hinstellte. Dadurch schuf er zwei Grenzbegriffe, die Erscheinung und die transzendentale Apperzeption, innerhalb derer sich die ganze Möglichkeit positiver Wissenschaft befinde, jenseits derer jedoch bestimmte Thesen nicht aufgestellt werden können.

XI.

Wiederentgegnung.

Die Ausführungen des Herrn Husik im Beiheft zu Heft 3 des Archivs für Geschichte der Philosophie Bd. XXV unter dem Titel „Matter and Form in Aristotle" veranlaßten mich, die Frage der Aristoteles-Interpretation in einer besonderen Schrift wiederaufzunehmen, die im Verlag von Georg Reimer-Berlin, als Anhang zum Kapitel „Materie und Form bei Aristoteles" im ersten Bande meiner Geschichte der jüdischen Philosophie, erscheint.

In diesem Anhang wird folgendes nachgewiesen:

1. In meiner Erwiderung in den Nrn. 3 u. 4 des Archivs für G. d. Philosophie Bd. XXIV habe ich mich darauf beschränkt, H.s „Kritik" der Wahrheit gemäß zu charakterisieren.

2. Die vielen griechischen und lateinischen Zitate, die H. beibringt, zeugen nur von seiner vollständigen Unkenntnis des Gegenstands und der literarischen Erfordernisse der Situation.

3. H. hat die Autoren, die er jetzt zitiert, während der Abfassung seiner „Kritik" nicht gekannt, wie er überhaupt von den involvierten Problemen keine Ahnung hatte.

4. Viele der von ihm zitierten Stellen versteht H. überhaupt nicht, in andere trägt er fälschlich das Gegenteil von dem hinein, was sie besagen, und so zitiert er Stellen gegen mich, die in Wahrheit für mich sprechen.

5. In manchen Fällen konstruiert H., um seine unglaublichen, äußerst kompromittierenden Schnitzer zu decken, eine Kontroverse zwischen den Interpreten, wo in Wahrheit keine besteht, und meine Interpretation durch alle Autoritäten gedeckt ist.

6. Wo H. keinen andern Rat mehr weiß, da wechselt er einfach den Gegenstand der Kontroverse, indem er den ursprünglichen Streitpunkt fallen läßt und etwas ganz anderes behandelt.

7. Eine nähere Prüfung der Ausführungen H.s ergibt, daß, während er versichert, nichts von seiner ursprünglichen „Kritik" zurückzunehmen, er in Wahrheit alles zurücknimmt: Von der Wucht der von mir in meiner Erwiderung angeführten Tatsachen und Argumenten gezwungen, nimmt H. die wichtigsten Punkte direkt zurück, andere, indem er, konfuserweise, Ja und Nein in einem Zuge sagt.

8. Oft verwechselt H. Mein und Dein und bringt so die wunderlichsten Kombinationen von Elementen zustande, die zu prinzipiell entgegengesetzten Standpunkten gehören.

9. Hier handelt es sich um die wichtigste Leistung dieses Anhangs: Es war für H. ein leichtes, an Stellen, wo ich ausdrücklich hervorhebe, daß ich von den Interpreten abweiche, diese gegen mich zu zitieren. Ich benutze nun diese Gelegenheit, mich (nicht mit H., der in der Regel gar nicht weiß, worum es sich handelt, sondern) mit den Interpreten auseinanderzusetzen. Entgegen dem unzulässigen Verfahren H.s, die Stellen wild durcheinander zu werfen, um so im Trüben zu fischen, gehe ich auf die Ausführungen Aristoteles in deren systematischem Zusammenhang ein. Dadurch gelingt es mir, in gedrängter Kürze ein systematisches Bild der aristotelischen Metaphysik zu entwickeln und den Nachweis zu führen, daß meine Interpretation des Aristoteles die einzige ist, die alle Schwierigkeiten und Widersprüche behebt, und in der die sonst trivial, unzusammenhängend und bedeutungslos erscheinenden Ausführungen Aristoteles systematischen Sinn und philosophische Bedeutsamkeit gewinnen.

David Neumark.

XII.

Gregor Skovoroda, ein Philosoph der Ukraine.

(1722—1794.)

Von

Dr. **Marie von Besobrasof** in St. Petersburg.

„Die Welt hat mich fangen wollen und nicht gefangen". (Inschrift auf dem Grabmal).

Glückselig sind diejenigen, denen es zu viel wird an dem vielen Leben — seiner Mannigfaltigkeit und Pracht — teilzunehmen, die es verstehen sich Grenzen zu stellen und das Leben in seiner Tiefe auffassen. Glückselig die wahren Philosophen, zu denen unzweifelhaft der ukrainische Weise Skovoroda gehört. Es muß auch das oft vergessene Wort hervorgehoben werden — nicht Alles ist aus Einflüssen zu erklären und die feinen Fäden zwischen den Denkern gesponnen verblassen da, wo eine neue Macht zutage tritt. Diese ist das Originelle, nie als Erzeugtes zu verstehen. Originell und elementar steht vor uns der Glaubensphilosoph Skovoroda, Lehrer des Naturgemäßen und des Ewigen, der schroffste Dualist, der je existiert hat, dessen Dualismus ein verfeinerter Spiritualismus ist. Ein tiefer Abgrund teilt, seiner Meinung nach, das Zeitliche, Vergängliche, Dunkle, den Schatten, Körper, Lüge, Schwanz oder Ferse von dem Ewigen, Wahren, Hellen, der Seele, dem Herzen, Haupte. Die Wahrheit ist ewig, weil unsichtbar und unsichtbar, weil ewig. Aus dem Wesen des Ewigen und des Naturgemäßen entquillt der extreme Optimismus seiner Ethik. Das Zeitliche, Sterbliche faßt er nicht minder extrem pessimistisch auf.

Originell gestaltete sich das Leben des schlichten Kosakensohnes, der zur wandernden Akademie und Universität der Ukraina wurde. 10 Jahre nach dem Tode Skovorodas gründete Karasin die Harkowsche Hochschule, und werden zu diesem Zwecke 618.000 R. nicht ohne Einfluß desjenigen gegeben, der es verstanden hatte die Liebe zur

Wissenschaft zu wecken. Das Geld wurde von Freunden und Bekannten des wandernden Philosophen geopfert. Er kannte nur fremde Dächer — große und kleine, hielt sich am liebsten in Bienenstöcken auf, hing leidenschaftlich an der schönen Dniepr-Heimat und machte keinen Unterschied zwischen reich und arm.

„Das Volk schläft tief, wird aber erwachen", meinte ein Freund Sk., der sich selbst Bauernpeitsche nnd seine Reden Bauerngewebe nannte.

„Meine Flöte und ein Lamm (fremdes) gehen mir über alle Zarenkronen, lautete seine Antwort auf die Einladung der großen Catharina nach Petersburg zu kommen, und er blieb seiner Armut treu. Zu den 2 Hemden, Heften, Korb, Stock und paar Bücher paßte die Tagesordnung: 4 Stunden Schlaf, langes Gebet um Mitternacht, kurze einzige Mahlzeit ohne Fleisch.

Als Jüngling hatte Skovoroda in der Hauptstadt gelebt, war als Chorsänger am Hofe Elisabeths angestellt. Das Studium in einer geistlichen Schule Kievs gab ihm tüchtige Kenntnisse der hebräischen, griechischen, lateinischen und deutschen Sprachen. Sokrates, Plato, Aristoteles, Epicur, Philo, Cicero, Plutarch, Marc Aurelius, Dionysius v. Areopagita, Clemens und Origenes sind seine Gewährsmänner. Eine Reise durch Wien, Ofen, Preßburg und die Schweiz bringt ihn unter anderen in Verkehr mit Daniel Meinhardt in Lausanne (1775). Derselbe wurde 1773 von dem beliebtesten Schüler Skovorodas Kovalinski besucht und schien in seinem Äußeren, Manieren, Redeart eine große Ähnlichkeit mit dem Meister zu haben. Es gibt eine Schrift Skovorodas (Dialog über die alte Welt), wo die Vorrede, ein Brief an Kovalinski, „Daniel Meinhardt" zur Unterschrift hat. Näheres über diesen Verkehr zu ermitteln, wie auch über den Besuch bei Kant zu erfahren, ist mir nicht gelungen. Möglich ist es, daß während dieser Reise Skovoroda die Rationalisten des XVIII. Jahrhunderts kennen lernte und Reimarus las. Als origineller Strich erscheint das warme Verhältnis zu Deutschland und sein Franzosenhaß. Die französischen Lehrer in Rußland regen den gläubigen Skovoroda unangenehm an.

Kurze Zeit bekleidet er die Ämter eines Lehrers der Poetik und später der Moral an dem Harkovschen geistlichen Seminar und der Poetik an dem Pereiasliawlschen. Die letzte Stelle verliert er, weil der Bischof seine Poetik verwirft, und mit dem scharfen Wort an

denselben gerichtet: „alias res spectrum, alia plectra", geht er. Zweimal nimmt er seinen Abschied, weil ihm die Mönchskutte geboten wird. Mönche sind seiner Meinung nach Pharisäer oder Affen der wahren Heiligkeit.

Skovoroda hat 21 philosophisch-theologische Werke verfaßt, meist in dialogischer Form (er selbst ist eine der Personen), 100 Briefe, teilweise lateinisch, 30 Fabeln — (anständige Spielzeuge. Ein weises Spielzeug ist eine Kraft; nichts ist lächerlicher als ein kluges Äußere und leeres Innere, nichts angenehmer als ein komisches Gesicht und innerer Ernst); 2 Parabeln, 30 Gedichte (Garten göttlicher Lieder) und 7 Übersetzungen (Plutarch, Cicero, Sidronii Hosii, Über die Einsamkeit). Nichts ist von ihm gedruckt — dazu war er zu arm und zu bescheiden. Vieles wurde von seinen Anhängern abgeschrieben, einiges ist verloren gegangen, wieder anderes fälschlich unter seinem Namen verbreitet. Die erste Ausgabe seiner Werke erschien 1861 in Petersburg (Lissenkov). Die zweite, vollständigere ist von Prof. Bagalei (Harkov, 1894) besorgt und mit einer inhaltreichen Vorrede versehen.

Die Lebensbeschreibung Kovalinski, 1796 verfaßt, wurde nur 1883 veröffentlicht. Sie ist authentischer als vieles Andere, so die Biographien Heß de Calve und Vernet (1817), Snegirefs (1823), Hijdeus (1835). — 11 Fragmente aus „Gregor Skovorodas Lebenswandel und Wirkungskreis oder historisch-kritische Würdigung seiner Schriften als Beitrag zu einer Geschichte der slavischen Volksweisheit in Briefen an Joh. Jos. Görres, Professor an der Universität zu München" (deutsch). Ob diese Schrift gedruckt ist, bleibt ungewiß. Hijdeu hat solche Schriften Skovorodas gekannt, die allen übrigen Forschern unbekannt geblieben, und es kann Zweifel erregen, ob dieselben echt sind. Es wird selbst von einer absichtlichen Fälschung erwähnt, dieses ist aber tatsächlich nicht erwiesen. Wohl aber ist es Prof. Bagalei gelungen darzulegen, daß Gavriil (Geschichte der Philosophie in Rußland) Hijden abgeschrieben hat.

In den 40er Jahren des XIX. Jahrhunderts sind zu erwähnen Sresnevski, in den 50er Askochenski, nach 1861 Danilevski, Kostomarof, Sumzof, Potebnia, Efimenko. Das Verhältnis Skovorodas zu Sokrates, Plato, Aristoteles, der Stoa und Philo ist von Professor Zelenogorski aufgeklärt [1]).

[1]) Voprossi philosophii i psychologii. 1894, 3 u. 4.

Skovoroda wird mit Diogenes, Sokrates, Spinoza, Rousseau, Lomonossof, Novikof verglichen und zum Manichäer, Skeptiker, Freimaurer, Pessimisten und Rationalisten pur sang getauft. Alle diese Vergleiche und Benennungen charakterisieren nicht die Weltanschauung des Philosophen und wurzeln in einer flüchtigen Bekanntschaft mit seinen Werken.

Als neu stellt sich die Definition der Philosophie [2]) — als des Fundaments der allgemeinen Bildung.

„Was ist die Philosophie? Das Hauptziel des menschlichen Lebens. Das Haupt der menschlichen Taten ist sein Geist, Gedanke und Herz. Jedermann hat ein Lebensziel, aber nicht jeder ein Hauptziel, d. h. nicht jeder bekümmert sich um das Haupt des Lebens. Der eine um den Leib (Magen), der andere um die Augen, Haare, Beine oder irgendwelche Organe des Körpers, ein anderer um Kleider oder leblose Dinge. Als das Haupt des Ganzen bestrebt sich die Philosophie dem Geist Leben zu geben, dem Herzen Adel, dem Gedanken Klarheit.

Das Leben des Geistes ist Erkennen der Wahrheit. Hieraus entquillt die Fröhlichkeit des Herzens und der Seelenfriede. Plato sagt, es gibt nichts Süßeres als die Wahrheit. Sie ist anfanglos, ewig, und wir sind in ihr, wie der Apfelbaum in seinem Kern.

Vernunft sondert den Menschen von den übrigen Geschöpfen ab; deswegen muß er, um sein Lebensziel zu erfüllen, die Wahrheit erkennen. Dank seiner Weisheit und Gnade hat der Schöpfer ihm die Wahrheit nicht offenbart und bloß Streben gegeben (lessinginisches Motiv — Bagalei). Darin besteht das wahre Leben. Suchen und Staunen sind identisch.

Eine solche Tätigkeit belebt und erfreut die Seele. Läge aber die Wahrheit offen, so gäbe es kein Staunen. Der Appetit würde abnehmen, die Übersättigung folgen, dann Langeweile und Verzagtheit. Philosophie ist die einzige Wissenschaft, die es nicht gestattet Gott zu gleichen oder tierähnlich zu werden. Das Höchste, was es für den Menschen gibt, ist Mensch zu sein. Der heilige Augustin kennt diese Wissenschaft. Ihr gemäß ist der größte Mensch nur ein Punkt. „Ich belernte mich der Tugend und lernte in der Bibel", sagt Skovoroda von seinem Studium, das er mit 30 Jahren begann. Neu erscheint

[2]) Nach Zelenogorski im Sinne Plato's.

seine Deutung der Bibel, als einer der 3 Welten. Es gibt einen Tempel oder die große Welt — den Makrokosmos, in dem wir leben, und in demselben 2 kleine Welten — den Mikrokosmos — Mensch und die symbolische Welt — die Bibel. „Ich glaube und weiß, daß alles, was in der großen Welt existiert, auch in der kleinen ist, was in der kleinen möglich, auch in der großen, dank ihrer Übereinstimmung und der Einheit des Geistes, der sie erfüllt. Auch der Geist ist einfach." Die Welt ist der Bauch der Ewigkeit, die Bibel ihre Wege. Sie ist Gottes Hospital, Apotheke, ein Sphynx. In der Gottheit können drei in einem und einer in dreien sein, — nach unseren menschlichen Begriffen ist dies unmöglich. Wie die Kochbücher es lehren den Magen zu befriedigen, die Modebücher sich schön zu kleiden, so lehrt die Bibel das menschliche Herz zu veredeln. Theologie ist Ausrottung böser Gedanken.

Mensch und Bibel haben zwei Naturen oder zwei Körper — einen irdenen, sichtbaren, geschaffenen, sterblichen, sklavischen, und einen geistigen, unsichtbaren, ewigen, freien, grenzenlosen, toten und lebendigen Baum. „Deine Hand wird nicht faulen, sondern ist ewig in Gott. Es vergeht der Schatten, nicht die wahre Hand." Es gibt zwei Intellekte, zwei Willen, zwei Herzen. Zwei sind eins in der Bibel — Geist und Körper, Gott und Schlange. Das Zeitliche, Körperliche sind in der Bibel die Wunder, das Ewige der Sinn, das γνωθι σεαυτον. Diese ägyptische Weisheit ist zur hebräischen Theologie geworden. Daß der buchstäbliche Sinn der Bibel zum Atheismus führt, war Skovoroda klar. Ewigkeit und Zeit haben denselben Bau, sind aber nicht dasselbe. Die alte Welt ist Schatten der neuen — christlichen. „Man verleumdet mich, weil ich das alte und neue Testament ablehne, — ich vernichte nichts, sondern ergänze nur." Wie der Körper ohne Seele leer ist, so die heilige Schrift ohne Glaube. Es ist aber nicht Rede vom Glauben an den Buchstaben.

Das fromme Herz geht den geraden Weg zu dem göttlichen Berg, sinkt nicht ein in die Sümpfe des Aberglaubens — diesen Sklaven der Leidenschaften — und vermeidet die rasende Gottlosigkeit. Aus dem Aberglauben, der von Skovoroda mehr als der Atheismus bekämpft wird, entstehen Furcht, Hader, Hand- und Wortgefechte, Sekten. Jede Sekte trachtet nach eigenem Besitz, und wo es Eigentum gibt, wird das Hauptziel nicht erreicht. Weisheit kennt keine Sekten. Nicht ohne Grund urteilt Plutarch, daß der Aberglaube schlimmer

sei als die Gottlosigkeit: lieber sage, es hat keinen Plato gegeben, als er war undankbar, unverschämt usw. Es gibt nichts Galligeres und Grausameres als den Aberglauben — der Vernunft bar. Besser nicht lesen und hören, als ohne Augen lesen und ohne Ohren lauschen.

Der Mensch, der keinen Glauben hat, ist ein giftiges Tier. Wahres Auge und Glaube sind identisch. Schwer der Unglaube. Was auf dem Schiff der Kompaß ist, dasjenige im Menschen Gott — Mittelpunkt, Kreis, die höchste Ursache der Ursachen. Nichts ist unser, alles kann vernichtet werden, selbst unsere eigenen Götterbilder[3]) — diese Schatten der wahren Menschen —, ewig sind nur unsere Gedanken oder die Wahrheit, und wir sind in ihr versteckt, wie der Apfelbaum in seinem Kern. Das Licht der Weisheit hat nur dann in den Menschen Eingang, wenn er seine zwei Naturen erkennt, daß zwei in einem und eins in zweien ist, unteilbar, nicht zusammenfließend, wie der Apfelbaum und sein Schatten.

Ist Skovoroda ein völlig konsequenter Denker, wie dies von Prof. Zelenogorski angenommen wird[4])?

Das Verhältnis von Seele und Körper flößt gewisse Bedenken ein.

Das Notwendigste im Menschen ist am spätesten geschaffen, so das Herz. Jeder ist das, was sein Herz ist, z. B. der Wolf, der Biber usw. — das Gesicht kann aber ein anderes sein.

Der Gedanke (Intellekt) ist auch Hauptpunkt. Mens cujusque is est quisque (Cicero). Bei den Teutonen Mensch = mens, bei den Griechen φος oder Licht. Mens oder Herz ist Äußeres, Schatten, Ferne. Herz oder Seele ist die Essenz, Kraft, der Kern des Menschen, die „ista", worin nur das Leben besteht. Ohne die ista sind wir tote Schatten, wenn auch Herrscher aller kopernikalischen Welten.

Was ist die Seele, wenn nicht der Abgrund der Gedanken? Was ist Gedanke, wenn nicht Wurzel, Same und Kern unseres Körpers?

Es ist unmöglich die Seele mit dem Körper zu vereinigen. Die Seele kann unabhängig vom Körper leben, aber nicht ohne im Verhältnis zu Gott zu bestehen.

---

[3]) Mein Körperchen ist ein kleiner Haufen und dieser langweilt mich.

[4]) Prof. Zel. widerspricht sich selbst, denn an einer anderen Stelle behauptet er, daß die Widersprüche Sk. ihre Erklärung in dem Einflusse auf ihn der alten Philosophie haben, so hauptsächlich des philosophischen Synkretismus.

Die Tätigkeit der Seele offenbart sich allmählich, je nachdem der Körper kräftiger wird; sie paßt sich immer an denselben an — in der Kindheit scherzt sie, lernt in der Jugend, urteilt im Mannesalter und ruht im Alter. Seele ist Herrscherin der Sinne, ihr Minister. Nur die Wahrheit ist die wahre Seligkeit und nur sie belebt das Herz, welches in der Gewalt des Körpers steht. „Wenn du etwas im Geiste erkennen willst, mußt du es zuvörderst im Körper oder Angesicht erkennen." Die Vereinigung erscheint eng und wunderbar zugleich.

Es ist nicht schwer, hier einen Widerspruch zu bemerken und über das Verhältnis von Seele und Körper nicht im Klaren zu sein.

Dagegen kann eingesehen werden, daß der innere Verkehr der Seele mit sich selbst dieselbe vom Körper absondert. Dieser Verkehr ist das *γνωθι σεαυτον*. Skovoroda spricht gegen die Verehrung des Körpers bei den Ägyptern. Das Leben ist nicht mit dem Arshin ($^3/_4$ Meter) der Jahre zu messen, sondern durch Taten. Die Regel des Weisen lautet: „wenige Jahre zu leben, lange Jahre tätig zu sein." Das *γνωθι σεαυτον* bei den Ägyptern vorhanden, wird von Sokrates aufgenommen.

Ob die Schrift, worin Skovoroda sich mit Sokrates vergleicht, authentisch ist, bleibt ungewiß. Es heißt dort:

„Wie blind wir da sind, wo wir es nicht sein müssen. Viele wollen in Rußland die Platos, Aristoteles, Zenons, Epicure sein und bedenken nicht, daß die Akademie, das Lyceum und der Porticus aus der Wissenschaft des Sokrates entsprossen sind, gleich dem wie das Hühnchen sich aus dem Ei entwickelt. Bis wir nicht unseren eigenen Sokrates besitzen, können wir keinen Plato und irgend einen anderen Philosophen haben. Vater, der du bist im Himmel! Wirst du uns bald einen Sokrates schicken, der uns zuvörderst der Erkenntnis unserer selbst lehren wird, und nachdem wir uns erkannt haben, werden wir diejenige Wissenschaft entwickeln, welche unsere eigene, natürliche, sein wird. Es sei dein Name heilig in dem Gedanken deines Sklaven, der es gedenkt und ein Sokrates in Rußland sein will. Aber das russische Land ist größer als Griechenland, und nicht so leicht wird es deshalb, dies Land mit der Predigt zu durchdringen. Es komme dein Reich, und der Same soll keimen. Es werde dein Wille und meinem Urteil gemäß soll das Wissen nicht nur den Priestern der Wissenschaft gehören, die essen und sich übersättigen, sondern dem ganzen Volke."

Dieses zu erfüllen fühlte sich Skovoroda berufen und diese Tätigkeit machte ihn selig.

Außerdem schreibt ihm Hijden dreifache Erkenntnis zu — eine individuelle, bürgerliche und göttliche — ich erkenne mich als Johann, Russe und Gottes Ebenbild. Er soll Sokrates vorwerfen, daß dieser nur die Erkenntnis erster Art kannte, wie Solon der zweiten und Christus der dritten.

Die Welt ist eine Bühne, wo alle Gegenstände Masken tragen. Mögen wir, so viel wir wollen, die Gegenstände, welche uns umringen, tasten, wir fühlen nur eine undurchdringliche Fläche; umsonst kommt uns der Mikroskop zur Hilfe. Die Berührung der Intellekte hingegen elektrisiert sie und läßt Funken sprühen. In der tiefen Einsamkeit können die Begriffe dunkler werden und die Menschen zu Feinden des Menschen. Viele verstehen es nicht in der Einsamkeit mit sich selbst zu verkehren, — sie tun es mitten in der Welt. Es gibt kein einziges Insekt, welches nicht voll Wunder wäre. Das vom Fuß zertretene Gras besitzt wunderbare Schönheit. Was uns verächtlich scheint, könnte nach der Ursache unseres Verachtens fragen.

Aber um dieses zu begreifen muß der Mensch mit seiner Seele verkehren. „Ich bin dann mitten in einer Welt, die spricht und mich belehrt.“ Dank dem Verkehr mit der Seele fühlen wir in uns eine Welt gleich der, in welcher wir leben. Diese Welt ist voll Freuden. Dieser Verkehr hat zum Resultat die Betrachtung selbst, wie auch derjenigen Gegenstände, die uns umringen, in weiser Vorsehung der Handlungen und Vorgänge. Nur durch diesen Verkehr entkommt der Mensch dem Chaos der Zweifel und des Ungewissen — diesem Grab der Welt.

Der nachdenkende Mensch eilt mit zitternden Füßen zu sich selbst um die Wahrheit zu erlangen, welche die Menschen verloren haben.

Der Verkehr mit sich selbst gibt Sieg über den Tod. Das Gegenteil des Verkehrs bilden die Zerstreuungen, welche den Menschen aus der inneren Welt in die äußere führen.

Wenn wir nachdenken, wissen wir, daß unsere Seele uns näher ist als alles übrige. Unsere Seele ist etwas uns sehr Nahes und wiederum Entferntes — nahe, weil sie unser bester Teil ist, entfernt, weil wir mit ihr nicht verkehren wollen. Alexander der Große kannte seine Seele nicht. Viele Philosophen haben nur aus Selbstliebe gearbeitet.

Wo kann man die Seele besser fühlen als in der tiefen Nacht? Ist es nicht richtig zu sagen, die Seele ist mein einziges Gut — es gibt kein Naturereignis, welches mich derselben berauben kann.

Vernichten wir die Liebe zu den Kleinigkeiten des Lebens und haben wir die Seele allein im Auge. Wie viele Freunde würden wir in diesem Falle verachten. Es gibt aber nichts köstlicheres, süßeres und nützlicheres als Freundschaft. „Habe nicht 100 Rubel, sondern einen Freund", sagt ein kleinrussisches Sprichwort.

Lieben, fühlen und erkennen sind die einzigen Fähigkeiten, die Freude geben. Die Wissenschaft pflegt diese Fähigkeiten, schafft sie aber nicht.

Warum lieben viele Sterblichen nicht ihre Seele?

Weil sie die Tugenden und Fähigkeiten nicht ehren, sondern nur Reichtum verfolgen und Armut scheuen.

Die Erkenntnis ist der rechte Flügel, die Tugend der linke. Mutter aller Tugenden ist reines Herz; die erste die Dankbarkeit; Mutter aller Leidenschaften der Neid. Weisheit und Tugend sind zwei Brüder — ein Blinder und Lahmer —, und ihre Vereinigung gibt Glückseligkeit. Dazu gehören ein reines Herz, Heiterkeit, Seelenstärke und Seelenfrieden.

Der Mensch besitzt drei Mittel glücklich zu sein — wahre Gedanken, Erinnerung an wahre Gedanken und Hoffnung solche zu haben. Das wahre Glück ist ein Seelenzustand, den alle erreichen können, — dazu gehört nichts vom Menschen Unabhängiges.

Prof. Zelenogorski betont mit Recht den Moralismus Skovorodas, was von Efimenko bestritten wird.

Liebe zur Tugend ist ein brennendes Licht, Liebe zum Laster ein gelöschtes.

„Was macht Skovoroda im Leben? Wie zerstreut er sich? Ich freue mich in Gott. Oblectatio, *διατριβη* ist die Höhe, die Blüte und der Kern des menschlichen Lebens, sein Zentrum". Die körperliche Sättigung macht nicht heiter. In diesem Sinne lehrt Epikur die Heiterkeit des Herzens sei dasjenige, was dem Menschen das Leben gäbe. Auch Horatius, Seneca — vive hodie.

Je mehr Eintracht und Friede mit Gott, desto seliger und friedlicher das Leben; desto weiter rückt der Schatten zurück und heller wird es.

Die Welt ist voll Heuchelei. Rede und Wahrheit sind nie identisch. Die Welt preist das, was verachtet sein muß.

„Fliehe die Meinung der Welt, suche die Einsamkeit auf, schließe Freundschaft mit der Geduld, lebe mit Demut, sei eifrig bei Gott dem Allmächtigen."

Liebe zum Nächsten ist nicht nur zuträglich, sondern süß, wenn du dazu geboren bist. Liebe ist Form Gottes selbst. Gott ist Liebe.

Gottes Willen sich ergeben heißt mit anderen Worten der Natur gemäß leben, nicht aber der blinden Natur, sondern der göttlichen, seligen, ewigen in uns. Neigung, Lust, Natur, Gottes Kraft, Gott sind identisch. Naturgesetz = eine Notwendigkeit für die Seligkeit der Menschen ist allgemein, eingeprägt in jedem Herzen, dem letzten Sandkorn anheim.

Die Arbeit ist nützlich, wenn man Lust dazu hat. Ein kleines Gefäß kann ebenso voll sein, wie ein großes, denn Gott hat jedem das Seine gegeben. In diesem Sinne lautet die Antwort Skovorodas an den Gouverneur Tscherbinin, der ihm nützlich sein will:

„Ich kann auf der Weltbühne keine andere Rolle spielen, als diejenige, welche ich gewählt habe — sie ist schlicht und sorgenfrei. Fühlte ich mich dazu geboren die Türken zu schlagen, würde ich mich mit dem Säbel umgürten und wegziehen."

Die Natur rächt sich an dem, der eine fremde Rolle spielt — die Resultate sind Unzufriedenheit, Langeweile, Gram. Die Eltern sollen die Fähigkeiten des Kindes genau betrachten und dieselben entwickeln, nicht aber ihm etwas Fremdes aufbürden. Der Lehrer ist bloß Diener der Natur. Bist du zum Studenten geboren, siehe ob es sich so zuträgt? Du bist vielleicht ein Würmchen und unecht. Aus solchen werden Drohnen geboren. Horche zu dir selbst auf, prüfe dich mit Gefahr, schaue dich recht um, wenn es sich aber wirklich so verhält und nicht Eitelkeit im Spiele ist, Gott selbst dich anruft und du Liebe zu der Tätigkeit hast, die dir angeboren ist, folge Gott und laß alles Übrige liegen."

Im „Alphabet des Friedens" heißt es:

Similem ad similem ducit Deus, seine Gnade und geheimes Gesetz — Natur und Verwandtschaft (Affinität) ist und deswegen sind ihm drei Dinge zuwider:

A. Einen Beruf der Natur zuwider haben.

B. Das lernen, wozu wir nicht geboren sind.

C. Mit denen befreundet sein, mit denen man keine Verwandtschaft hat.

Diese drei Dinge machen zum Feind Gottes und dem Freund des Teufels. Der Teufel sagt das Reich Gottes sei schwer zu erreichen. Bonitas gravissima, malitia levissima, die größte Strafe für Böses ist Böses zu tun, wie Lohn für Gutes Gutes zu schaffen.

Es ist im Gegenteil leicht selig zu sein und schwer böse. Dank dem seligen Gott, der das Notwendige nicht schwer gemacht hat und das Schwierige unnötig (Epikur). Der Wille der Menschen ist frei und er wählt das wahre Naturgemäße, was das Tier nicht kann.

Was ist das Leben?

Wir finden folgende vier Definitionen, die den materiellen Pessimismus und geistigen Optimismus Sk. zur Genüge charakterisieren.

1. Der Schlaf eines Türken von Opium betrunken, schrecklicher Traum, — der Kopf ist schwer, das Herz stöhnt.

2. Eine Pilgerschaft. Ich gehe ohne den Weg zu kennen, wohin und wozu.

3. Das vergängliche Leben ist der Schlaf unserer denkenden Kraft. Es kommt die Stunde, wo der Schlaf ein Ende nimmt und die Denkkraft erwacht. Unser Geist kommt in den Kreis des Seins. Aus ihm herausgerissen ist es das Kind der Mutter beraubt.

4. Süße Freude des Herzens, welche das Streben zur Wahrheit gibt. Unius interitus est, alterius generatio.

Das Leben des ukrainischen Philosophen war die Verwirklichung seiner Lehre, kein Schatten und Samen, sondern der Apfelbaum selbst, wenn man sein Steckenpferd paraphrasiert.

XIII.

Die logische Theorie der einzelnen Beziehungen auf Grund der Marbeschen Beziehungslehre.[1])

Von

Heinrich Schüßler.

I. Die logische Theorie der einzelnen Beziehungen.

§ 1. Die Duplizität des Beziehungsproblems.

Wie so manches andere philosophische Problem läßt sich dasjenige der Beziehungen sowohl vonseiten der Psychologie, als auch von seiten der Logik behandeln. Werden die psychischen Vorgänge, die sich im Bewußtsein bei der Herstellung von Beziehungen abspielen, festgestellt und analysiert, so haben wir die psychologische Seite, fragen wir hingegen, unbekümmert um die Qualität dieser Vorgänge, nur nach ihrem Sinn, nach ihrer Bedeutung, so haben wir die logische Seite des Problems.

Diese Duplizität des Beziehungsproblems wurde nicht immer scharf auseinander gehalten. Man hat inmitten logischer Erörterungen die Beziehungen auch von ihrer psychologischen Seite betrachtet und so beide Seiten miteinander vermengt. Ich erwähne hier nur kurz John Stuart Mill, der in seinem „System der deduktiven und induktiven Logik“[2]) seine einfachen und zusammengesetzten Relationen von der logischen, seine einfachsten Relationen aber von der psychologischen Seite aus behandelt hat. Ausführlicher soll davon noch in den letzten Paragraphen dieser Arbeit die Rede sein.

---

[1]) Karl Marbe, „Die logische Theorie der Beziehung und die Aufgabe der Logik“. Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. u. Soziologie, Bd. XXXIV, S. 1, Leipzig 1910.

[2]) Ges. Werke v. Gomperz. 1872, Bd. II, S. 56 ff.

§ 2. Übersicht über die einzelnen Beziehungen.

Was für einzelne Arten von Beziehungen lassen sich bilden?

Man spricht von Raum- und Zeitbeziehungen, wie z. B. „Der Tisch steht in dem Zimmer“ und „Mein Bruder ist vor mir geboren worden“.

Man bildet Größenbeziehungen. Ich erinnere an die arithmetischen Ausdrücke „a+b“; „a—b“ oder „a+b=c“. Auch Beziehungen wie „Das Königreich Bayern ist ein Teil des Deutschen Reiches“ gehören hierher.

Sodann läßt sich eine ganze Gruppe von Abhängigkeits- oder Funktionsbeziehungen herstellen. Man kann hierbei konditionale, kausale, teleologische und eine Reihe anderer Beziehungen unterscheiden. Eine konditionale Beziehung liegt vor in dem Satze „Wenn das Getreide reif ist, wird es gemäht“. Der Satz „Die Wärme dehnt die Körper aus“ enthält eine kausale Beziehung. Eine teleologische Beziehung ist vorhanden, wenn wir sagen: „Um den Zug noch zu erreichen, eilte er fort.“ Andere zu den Abhängigkeits- oder Funktionsbeziehungen gehörige Beziehungen sind z. B. die der Wechselwirkung. Eine solche enthält der folgende Satz: „Gesetz und Sitte beeinflussen einander.“

Eine andere Art von Beziehungen sind die Ähnlichkeits- und Kontrastbeziehungen. „Der neue Rathausturm ist dem alten Festungsturm ähnlich“ und „Das Bild ist schön, aber der Rahmen ist häßlich“ sind Beispiele für solche Beziehungen.

Beziehungen ganz besonderer Art sind die Merkmalsbeziehungen. Sie entstehen, wenn einem Gegenstand ein Merkmal als zugehörig beigelegt wird, z. B. „Die Rose ist rot“ oder „Mein Freund ist tugendhaft“. Hierzu sind auch die Urteilsbeziehungen zu rechnen, die bei jedem Urteil zwischen Urteilserlebnis und Urteilsgegenstand hergestellt werden[3]).

Die vorliegende Übersicht über die einzelnen Beziehungen macht keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit. Sie wollte nur die geläufigsten und gebräuchlichsten von ihnen zusammenstellen. Es lassen sich sicherlich noch eine ganze Reihe anderer Beziehungen bilden. So viele Gesichtspunkte es gibt, unter

[3]) Siehe S. 222.

denen man irgend zwei Gegenstände betrachten kann, so viele Beziehungen sind auch möglich.

Auffallen mag, daß bei unserer Übersicht ganz geläufige Beziehungen wie „groß", „klein", „Vater", „Sohn" usw. nicht genannt worden sind. Sie wurden mit Absicht unberücksichtigt gelassen, weil sie vom Standpunkte der Marbeschen Beziehungstheorie nicht zu den Beziehungen gehören. Die Marbesche Beziehungstheorie, von der aus die einzelnen Beziehungen in dieser Arbeit betrachtet werden sollen, wird im § 3 kurz dargestellt werden.

„Vater", „Sohn" und ähnliche andere Ausdrücke sind, vom Marbeschen Standpunkte aus betrachtet, keine Beziehungen, sondern Gegenstände.

Auch „groß", „klein", „dick", „dünn" usw. sind nach Marbe keine Beziehungen, sondern Beziehungsmerkmale.

Eine kurze Darlegung soll diese Auffassung erläutern. Unter Gegenstand[4]) versteht Marbe alles, was irgendwie bezeichnet, ja alles, was irgendwie Objekt werden kann. Zur Herstellung einer Beziehung ist aber das Betrachten zweier Gegenstände unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte erforderlich. Alle Beziehungen lassen sich daher wohl als Gegenstände, aber niemals läßt sich ein einzelner Gegenstand als Beziehung auffassen.

Aus demselben Grunde geht auch schon hervor, daß „groß", „klein" usw. keine Beziehungen sein können. Sie gehören nach Marbe zu den Merkmalen, und zwar zu den Beziehungsmerkmalen. Merkmale sind Unterschiede zwischen Gegenständen[5]). Die Merkmale teilt Marbe in zwei große Klassen ein, in Eigenmerkmale und in Beziehungsmerkmale. Eigenmerkmale kommen einem Gegenstande an und für sich zu, z. B. „Der Würfel ist hölzern". Hölzern kommt dem Würfel an und für sich zu. Beziehungsmerkmale kommen einem Gegenstand nicht an und für sich zu, sondern nur in Beziehung auf einen dritten Gegenstand, z. B. „Der Würfel ist groß". Groß ist genau so wie hölzern ein Merkmal für den Würfel. Es kommt ihm aber nicht an und für sich zu wie etwa hölzern, sondern nur in Beziehung auf einen dritten Gegenstand, den Beziehungsgegenstand, der in diesem Falle ein Würfel

[4]) A. a. O., S. 1, u. Vierteljahrsschrift Bd. XXX, S. 465 ff. Leipzig 1906.
[5]) Vierteljahrsschrift Bd. XXX, S. 468, 469. Leipzig 1906.

oder ein beliebiger anderer Gegenstand sein kann, der eben kleiner ist als unser Würfel. Die Beziehungsmerkmale sind ursprünglich an der Hand von Beziehungen gewonnen worden. Aber sie sind zu Merkmalen und zwar zu Beziehungsmerkmalen herabgesunken.

§ 3. Marbes Beziehungslehre[6]).

Zur Herstellung einer Beziehung gehören mindestens zwei Gegenstände und ein beziehendes Subjekt. *Wir stellen eine Beziehung zwischen zwei Gegenständen her, wenn wir sie unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte, d. h. als Gegenstände eines bestimmten oder mehrerer bestimmter koordinierter Merkmale betrachten.* Je nach den verschiedenen Gesichtspunkten, unter denen wir zwei Gegenstände betrachten, stellen wir verschiedene Beziehungen zwischen ihnen her. Die einzelnen Beziehungen können indessen sinnvoll und sinnlos sein. Eine Beziehung ist sinnlos, wenn das charakteristische Merkmal auf beide Gegenstände prinzipiell nicht anwendbar ist, d. h. wenn kein koordinierter Gegenstand bekannt oder denkbar ist, dem das Merkmal zukommt. Ist das charakteristische Merkmal aber auf beide Gegenstände prinzipiell anwendbar, so liegen sinnvolle Beziehungen vor. Die sinnvollen Beziehungen sind entweder gültig oder ungültig. Sie sind gültig, wenn das charakteristische Merkmal den Gegenständen tatsächlich zukommt, aber ungültig, wenn es ihnen nur im Prinzip, nicht aber in Wirklichkeit zukommt. Die Frage, ob eine Beziehung gültig ist, läßt sich teilweise von der Erfahrung, teilweise aber auch unabhängig von der Erfahrung beantworten, allerdings unter Voraussetzung anderer gültiger Beziehungen. Eine Beziehung ist nämlich auch dann gültig, wenn sie aus andern gültigen Beziehungen abgeleitet werden kann. Urteile, welche die Gültigkeit oder Ungültigkeit von Beziehungen ausdrücken, bezeichnet *Marbe* als *Beziehungsurteile*. Richtige Beziehungsurteile heißen Wahrheiten.

---

[6]) *Karl Marbe*, „Die logische Theorie der Beziehung und die Aufgabe der Logik". Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. u. Soziologie Bd. XXXIV, S. 1. Leipzig 1910.

§ 4. Subjektive und objektive Beziehungen.

Wir stellen eine Beziehung zwischen zwei Gegenständen her, wenn wir sie unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte betrachten. Es gibt Gesichtspunkte, die sich nur auf ganz spezielle Gegenstände anwenden lassen, z. B. der Gesichtspunkt der Kausalität. Es lassen sich eine ganze Reihe von Gegenständen namhaft machen, die nie in einem Kausalitätsverhältnis stehen können, die daher nie — wenn es überhaupt noch einen Sinn haben soll — unter dem Gesichtspunkte der Kausalität betrachtet werden können. Ich nenne solche Gegenstände: mathematischer Punkt und Tugend, das Meer und die Zahl π, der Montblanc und Friedrich der Große usw. Diejenigen Gegenstände, die sich unter dem Gesichtspunkte der Kausalität auffassen lassen, sind ganz spezielle, mag ihre Zahl auch noch so groß sein. Die Betrachtung unter diesem Gesichtspunkte erfordert von den Gegenständen eine ganz bestimmte Beschaffenheit, die der Gesamtheit aller Gegenstände nicht zukommt. Es sind ganz bestimmte objektive Tatsachenverhältnisse, wie die Erfahrung uns lehrt, die die Kausalität bedingen. Weisen zwei Gegenstände diese Beschaffenheiten nicht auf und werden sie trotzdem in Kausalitätsbeziehung gebracht, so wird die Beziehung ungültig oder gar sinnlos.

Alle im § 2 aufgezählten Beziehungen sind solcher Art. Bei ihrer Herstellung kommen samt und sonders nur spezielle Gesichtspunkte in Betracht.

Anderseits gibt es aber Gesichtspunkte, unter welchen sich alle Gegenstände ohne Ausnahme betrachten lassen, die also im Hinblick auf die speziellen Gesichtspunkte von genereller Natur sind. Alle Gegenstände lassen sich z. B. durch die Konjunktion „und" als Glieder irgend eines einheitlichen Ganzen auffassen. Kein Gegenstand kann sich der Zusammenfassung mit irgend einem andern Gegenstand, wie sie durch die Konjunktion „und" ausgedrückt wird, entziehen, z. B. „Mein Tintenfaß und Platos Ideenlehre sind Gegenstände im Sinne philosophischen Denkens". Daher sind solche Beziehungen, sobald sie von einem beziehenden Subjekt hergestellt worden sind, immer sinnvoll.

Während also, wie wir gesehen haben, die Beziehungen der speziellen Gesichtspunkte von erfahrungsmäßigen ob-

jektiven Tatsachenverhältnissen abhängig sind, sind die Beziehungen der generellen Gesichtspunkte nur vom beziehenden Subjekt abhängig.

Die Beziehungen lassen sich hiernach einteilen in objektive und subjektive Beziehungen.

Objektive Beziehungen sind solche, bei deren Herstellung spezielle, subjektive Beziehungen sind solche, bei deren Herstellung generelle Gesichtspunkte in Betracht kommen.

§ 5. Untersuchung der Subjektivität und Objektivität einzelner Beziehungen.

Als Beispiel für die subjektiven Beziehungen war im vorhergehenden Paragraphen die „und-Beziehung" genannt worden. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei hier hervorgehoben, daß unter diesem Begriff niemals „Summenbeziehungen" wie 3+4 verstanden werden sollen, die durch „plus", aber auch durch „und" ausgedrückt werden können. Unter „und-Beziehungen" sind Beziehungen ganz eigner Art gemeint, wie beispielsweise „Vater und Sohn", „Hof und Herd", „Mann und Maus", „Kind und Kegel" usf. Während bei der „Summenbeziehung" der gemeinsame Gesichtspunkt der ist, daß die beiden Gegenstände eine Summe im arithmetischen Sinne bilden sollen, ist es bei der „und-Beziehung" derjenige, daß die beiden Gegenstände in gewissem Sinne ein einheitliches Ganze bilden. Unter diesem Gesichtspunkte sind, wie schon hervorgehoben wurde, alle Gegenstände ohne Ausnahme zusammenfaßbar. Der Gesichtspunkt ist also generell und die Beziehung daher subjektiv.

Andere subjektive Beziehungen werden ausgedrückt durch „oder" und „von — bis". Der gemeinsame Gesichtspunkt bei der „oder-Beziehung" ist der, daß jeder der beiden Gegenstände an die Stelle des andern treten kann, daß es aber gleichzeitig dahingestellt bleibt, ob es einer tatsächlich tut oder nicht. Alle Gegenstände lassen sich durch „oder" mit einander verbinden, wie folgende Beispiele zeigen werden:

Auf die Frage: „Sagen Sie einmal, womit beschäftigt sich Herr X.?" kann ich antworten: „Ich weiß nicht, beschäftigt er sich mit

dem Perpetuum mobile oder mit Herbarts Metaphysik.“ Ich könnte auch sagen: „Er beschäftigt sich mit der Definition von „und“ oder mit der Konstruktion einer neuen Flugmaschine.“ Ähnliche Beispiele lassen sich massenhaft bilden.

Eine dritte subjektive Beziehung soll ausgedrückt werden durch „von — bis“. Die verschiedensten Gegenstände lassen sich als Endglieder irgend einer Reihe zu einander in Beziehung setzen. Es ist ganz dem Belieben eines Subjekts anheimgestellt, irgend welche Gegenstände zu irgend welcher Reihe zu vereinbaren. Werden zwei Gegenstände als solche Endglieder einer Reihe betrachtet, so entsteht die „von — bis — Beziehung“. Einige Beispiele mögen dies zeigen:

„Von der Existenz Gottes bis zum Wörtchen „und“ ist schon alles Gegenstand des Philosophierens gewesen.“ „Vom Nirwana der Buddhisten bis zur Verständigung mit den Marsbewohnern sind noch unzählige Rätsel dem Menschengeist zur Lösung aufgegeben“. „Von meinen Freunden bis zu meinen Eltern hat mich alles betrogen.“

Eines hat die Betrachtung der subjektiven Beziehungen wohl gleichzeitig mit gezeigt, ich meine den geringen Grad von Selbständigkeit gegenüber den objektiven Beziehungen. Sie vermögen sich — für sich allein — gar nicht zu behaupten. Sie sind, wie eine Betrachtung unserer Beispiele zeigt, stets in eine objektive Beziehung eingeschlossen. Sie sind — obwohl gleichzeitig an sich Beziehungen — nur der eine oder andere Gegenstand von einer andern, von einer objektiven Beziehung.

„Mein Tintenfaß und Platos Ideenlehre“ ist unser Musterbeispiel für die „und-Beziehung“. An und für sich besagt es nicht viel. Es fehlt noch etwas. Es muß noch hinzukommen: „sind Gegenstände usw.“ Die „und-Beziehung“ finden wir eingegliedert in eine Merkmalsbeziehung.

Die „oder-Beziehung“ „die Definition des Wörtchens „und“ oder das Perpetuum mobile“ zeigt denselben Charakter der Unselbstständigkeit. Es fehlt, um bei unserem Beispiele zu bleiben, der Mensch, der sich mit ihnen beschäftigt. Also auch hier muß die subjektive Beziehung ein Teil einer objektiven Beziehung, einer Funktionsbeziehung, sein.

Genau so ist es bei der „von — bis — Beziehung“. Was heißt: „Vom Nirwana der Buddhisten bis zur Verständigung mit den Marsbewohnern“? Ein Mensch, der nur diese Worte ausspricht, wird

mehr noch sagen müssen, um verstanden zu werden. Er muß diese subjektive Beziehung in eine objektive, sei es eine Merkmalsbeziehung oder eine andere, eingliedern.

Zusammenfassend können wir sagen: Die subjektiven Beziehungen müssen als Gegenstand in einer objektiven Beziehung enthalten sein.

Wir wenden uns jetzt zu den objektiven Beziehungen. Alle im § 2 aufgezählten Beziehungen, sagten wir, sind objektiver Natur. Bei dem Nachweis dieser Behauptung wird es sich einmal darum handeln, den speziellen Gesichtspunkt nachzuweisen und, was damit eigentlich schon gegeben ist, die Möglichkeit ,daß sie sich in sinnvolle und sinnlose, gültige und ungültige Beziehungen einteilen lassen. Da das Kriterium für die Einteilung in sinnvolle und sinnlose Beziehungen der Nachweis oder Nichtnachweis von koordinierten Gegenständen ist, zwischen denen die Beziehung wirklich stattfindet, so empfiehlt es sich, zunächst einmal den Begriff der Koordination ins Auge zu fassen.

Wann ist ein Gegenstand „a" einem Gegenstande „b" koordiniert? Der Gegenstand „a" ist dem Gegenstand „b" koordiniert, wenn er unter den nächst höheren Begriff von „b", wenn er unter das genus proximum von „b" fällt.

Wann stellen wir eine Raumbeziehung zwischen zwei Gegenständen her? Wir stellen eine Raumbeziehung zwischen zwei Gegenständen her, wenn wir sie unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte ihrer räumlichen Ausdehnung betrachten. Ist dieser Gesichtspunkt von spezieller Art? Ja, denn er läßt sich nicht in sinngemäßer Weise auf alle Gegenstände anwenden, wie dies unsere Beispiele zeigen werden. Es gibt sinnlose und ungültige, neben sinnvollen Raumbeziehungen. „Wo die Alpenflora herrscht, gedeihen keine Laubbäume mehr" ist eine sinnvolle und gültige Beziehung. Behaupte ich aber, „Wo die Alpenflora herrscht, da gedeihen keine Blumen mehr", so ist diese Beziehung falsch oder ungültig. Denn die Alpenflora weist eine ganze Reihe von Blumen auf. Aber sie ist noch sinnvoll. Denn es gibt koordinierte Gegenstände zu der Alpenfloraregion, wie die Steinregion und die Region des ewigen Schnees, wo tatsächlich keine Blumen mehr gedeihen. In dem Satze „Wo die Alpenflora herrscht, gedeiht die Zahl π nicht mehr" ist die Raumbeziehung sinnlos geworden. Es geht prinzipiell nicht an, diese beiden Gegen-

stände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte der Raumausdehnung zu betrachten. Dieser Gesichtspunkt ist folglich speziell und die Raumbeziehung objektiv.

Zu den Raumbeziehungen im weiteren Sinne gehören auch die Ortsbeziehungen. Eine Ortsbeziehung liegt vor, wenn wir zwei Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte ihrer örtlichen Lage betrachten. In dem Satze „Berlin liegt in Preußen" drücken wir eine gültige sinnvolle Ortsbeziehung aus. In dem Satze „Berlin liegt in Baden" stellen wir eine ungültige sinnvolle Ortsbeziehung her. Behaupten wir aber „Berlin liegt im Pythagoräischen Lehrsatz", so wird die Beziehung sinnlos. Daher gehört auch die Ortsbeziehung zu den objektiven Beziehungen, weil ihr Gesichtspunkt spezieller Natur ist.

Betrachten wir zwei Gegenstände unter zeitlichem Gesichtspunkte, so haben wir eine Zeitbeziehung. Zeitbeziehungen werden häufig durch die Partikeln „wenn — so" eingeleitet. „Wenn der Winter beginnt, so hört der Herbst auf" ist eine sinnvolle und gültige Beziehung. Die Beziehung „Wenn der Winter beginnt, so hört der Frühling auf" ist zwar noch sinnvoll, aber doch schon ungültig. Denn sie trifft tatsächlich nicht mehr zu. Wohl aber gibt es koordinierte Gegenstände, die mit dem einen oder dem andern der beiden Gegenstände gültige Zeitbeziehungen bilden können, z. B. „Wenn der Sommer beginnt, so hört der Frühling auf". Sinnlos ist die Zeitbeziehung in unserem letzten Satze „Wenn der Winter beginnt, so hört die Winkelfunktion im Dreieck auf". Prinzipiell geht es nicht an, diese beiden Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte der zeitlichen Aufeinanderfolge zu betrachten. Auch die Zeitbeziehung hat sich hiernach als objektiv erwiesen.

Wir kommen zu der zweiten Gruppe unserer Übersicht, zu den Größenbeziehungen. Zu ihnen wollen wir zunächst Größenbeziehungen arithmetischer Art, wie die Beziehungen der Summe, der Differenz, des Produktes, des Quotienten, der Gleichheit rechnen, sodann aber auch Beziehungen allgemeinerer Art, wie z. B. die „Ganzes- und -Teil-Beziehungen".

Arithmetische Größenbeziehungen sind, wenn sie sinnvoll sein sollen, nur zwischen Zahlengrößen möglich. Die Zahlen können aber benannt und unbenannt sein. Betrachten wir zwei Zahlen unter dem Gesichtspunkte der Summe, so haben wir eine Summenbe-

ziehung, z. B. 9+6; 3 Äpfel + 2 Äpfel. Diese Beziehungen sind sinnvoll. Bei den benannten Zahlen lassen sich auch sinnvolle ungültige Summenbeziehungen herstellen. Äpfel und Birnen sind koordinierte Gegenstände. Sagen wir daher „3 Äpfel + 2 Birnen", so haben wir eine sinnvolle aber ungültige Summenbeziehung hergestellt. Denn einmal lassen sich 3 Äpfel und 2 Birnen nicht tatsächlich zusammenzählen, die Summenbeziehung trifft also nicht in Wirklichkeit zu, anderseits läßt sich aber zu 3 Äpfeln ein koordinierter Gegenstand 3 Birnen denken, der mit dem andern Gegenstand 2 Birnen eine sinnvolle gültige Summenbeziehung bildet. Eine sinnlose Summenbeziehung liegt jedesmal dann vor, wenn statt einer oder statt beider Zahlengrößen Nichtzahlengrößen als Gegenstände der Summenbeziehung in Betracht kommen, wie z. B. „Gott + 5" oder „Der Main + die Juraformation".

Genau aus denselben Gründen lassen sich sinnvolle und sinnlose, gültige und ungültige Differenzbeziehungen bilden. Eine Differenzbeziehung liegt dann vor, wenn wir zwei Gegenstände unter dem Gesichtspunkte der Differenz betrachten. Die bei der Summenbeziehung genannten Beispiele lassen sich durch Verwandlung des Plus- in ein Minuszeichen ohne weiteres zu den entsprechenden Beispielen der Differenzbeziehung abändern.

Wesentlich anders liegen die Verhältnisse bei der Produkten- und Quotientenbeziehung. Solche Beziehungen entstehen, wenn zwei Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte des Produktes oder des Quotienten betrachtet werden. Der Multiplikator eines Produktes und der Divisor eines Quotienten im arithmetischen Sinne müssen notwendigerweise unbenannte Zahlen sein, während Multiplikand und Dividend benannt sein können. Sind Multiplikator und Divisor unbenannt, so sind die entsprechenden Beziehungen immer sinnvoll und gültig, sind sie aber benannt, so sind die Beziehungen immer sinnlos. 3×4 oder 3×1 Tisch; 9:3 oder 12 Nüsse :3 sind sinnvolle Beziehungen. Aber 3 Tische × 4 oder 3 Tische × 4 Bänke und 9:3 Stühle oder 12 Bänke :3 Stühle sind sinnlose Beziehungen. Sinnlos sind natürlich auch alle diejenigen Produkten- und Quotientenbeziehungen, die zwischen Nichtzahlengrößen hergestellt werden, z. B. „Die Seele × blau" oder „Gott: Elefant". Sinnvolle aber ungültige Produkten- und Quotientenbeziehungen sind daher nicht aufzeigbar.

Betrachten wir schließlich zwei Gegenstände, unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte der Gleichheit, so haben wir eine Gleichheitsbeziehung. $7 \times 8 = 56$ ist eine sinnvolle gültige Gleichheitsbeziehung, hergestellt zwischen dem Gegenstand 7×8, der selbst schon eine Produktenbeziehung ist, und dem Gegenstande 56. 7×8; 3×8; 9×8 sind ohne Zweifel koordinierte Gegenstände. Bilden wir nun die Gleichheitsbeziehung $3 \times 8 = 56$, so haben wir sicherlich eine sinnvolle Beziehung hergestellt, denn ein koordinierter Gegenstand 7×8 bildet mit 56 eine gültige Beziehung. Sie selbst ist aber ungültig, denn sie trifft tatsächlich nicht zu. Tritt aber an die Stelle der einen Zahl in unserem Beispiel eine Nichtzahl, so wird die Beziehung sinnlos. „7×8= einem Eichhörnchen“ hat keinen Sinn. Es läßt sich kein koordinierter Gegenstand zu Eichhörnchen aufzeigen, der mit 7×8 eine gültige Gleichheitsbeziehung bilden kann.

Zu den Größenbeziehungen gehören auch die „Ganzes-und-Teil-Beziehungen“. Eine solche Beziehung wird zwischen zwei Gegenständen hergestellt, wenn sie unter dem Gesichtspunkte betrachtet werden, daß der eine einen Teil von dem andern bildet. „Sachsenhausen bildet einen Teil von Frankfurt a. M.“ ist eine sinnvolle Ganzes- und -Teil-Beziehung. Es gibt unzählige Städte, deren Stadtteile besonders benannt sind, also koordinierte Gegenstände genug mit gültigen derartigen Beziehungen. Unser Beispiel selbst ist gültig, weil es tatsächlich einen Stadtteil von Frankfurt a. M. gibt, der Sachsenhausen heißt. Sage ich aber: „Sachsenhausen bildet einen Teil von Hanau“, so stimmt diese Beziehung mit der Wirklichkeit nicht mehr überein. Sie ist ungültig geworden. Trotzdem ist sie noch sinnvoll, weil es einen koordinierten Gegenstand — Frankfurt am Main — gibt, bei dem sie tatsächlich zutrifft. Sinnlos wird die Beziehung, wenn ich zwei Gegenstände, die niemals Teil und Ganzes sein können, unter diesem Gesichtspunkte betrachte, z. B. „Sachsenhausen bildet einen Teil vom 1. Kongruenzsatz“. Alle Größenbeziehungen zeigen somit spezielle Gesichtspunkte auf und sind daher objektiv.

Die dritte Gruppe soll die Abhängigkeits- oder Funktionsbeziehungen umfassen. Wir stellen derartige Beziehungen zwischen zwei Gegenständen her, wenn wir sie unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte der Abhängigkeit oder überhaupt einer Funktion betrachten. Nach der besonderen Art dieses Gesichtspunktes lassen sich

konditionale, kausale, teleologische und eine Reihe anderer Abhängigkeitsbeziehungen bilden.

Eine konditionale Beziehung liegt vor in dem Satze „Die Bestäubung des Wiesenklees (Trifolium pratense) ist von den Hummeln abhängig". Sie ist sinnvoll und gültig. Keine andern Insekten als die langrüsseligen Hummeln können den Wiesenklee bestäuben. Setze ich in dieses Beispiel für Hummeln den koordinierten Gegenstand „Bienen" ein, die den Wiesenklee ihres kurzen Rüssels wegen überhaupt nicht bestäuben können, so erhalte ich eine zwar sinnvolle aber ungültige Abhängigkeitsbeziehung. Behaupte ich schließlich die Abhängigkeit der Bestäubung des Wiesenklees von einem Gegenstand, der nirgends in der Natur jemals eine Rolle bei der Bestäubung von Pflanzen gespielt hat, so daß sich kein koordinierter Gegenstand finden oder denken läßt, dem unsere Abhängigkeitsbeziehung in Wirklichkeit zukommt, so ist die Beziehung sinnlos; z. B. „Die Bestäubung des Wiesenklees ist von der städtischen Straßenbahn abhängig".

Zu den konditionalen Beziehungen läßt sich in gewissem Sinne auch die Grundbeziehung rechnen.

Wir erhalten eine Beziehung des Grundes, wenn wir zwei Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte des logischen Grundes betrachten. Sie wird ausgedrückt durch die Konjunktion „weil". „Das Zimmer wird geheizt, weil es kalt ist" enthält eine sinnvolle und gültige Grundbeziehung. „Das Zimmer wird geheizt, weil es heiß ist" ist eine sinnvolle aber ungültige Grundbeziehung. Sie ist ungültig, weil sie in Wirklichkeit nicht zutrifft. Es wird keinem Menschen einfallen, ein Zimmer aus dem Grunde zu heizen, weil es heiß ist. Sie ist aber sinnvoll, weil es koordinierte Gegenstände gibt — z. B. „Das Zimmer wird gekühlt" —, die mit dem andern Gegenstand eine gültige Grundbeziehung bilden können. „Das Zimmer wird geheizt, weil $1+1=2$ ist" ist eine sinnlose Grundbeziehung, weil es prinzipiell nicht angängig ist, diese beiden Gegenstände unter dem Gesichtspunkte des logischen Grundes zu betrachten.

Kausalbeziehungen sind dann vorhanden, wenn wir zwei Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte von Ursache und Wirkung betrachten. „Der Druck der atmosphärischen Luft bewegt die Quecksilbersäule im Barometer" ist eine solche Kausalbeziehung. Sie ist sinnvoll und gültig. Setze ich in diese Beziehung

statt "Barometer" den koordinierten Gegenstand „Thermometer", so erhalte ich die sinnvolle Beziehung „Der Druck der atmosphärischen Luft bewegt die Quecksilbersäule im Thermometer". Sie ist aber ungültig, weil sie in Wirklichkeit nicht zutrifft. Sage ich schließlich „Der Druck der atmospärischen Luft bewegt die Zeiger meiner Uhr", so ist diese Kausalbeziehung aus den bekannten Gründen sinnlos.

Eine teleologische oder Zweckbeziehung kommt dann zustande, wenn wir zwei Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte des Zweckes betrachten. „Winkelried opferte sich in der Schlacht bei Sempach, um die Schweiz zu retten" ist eine sinnvolle und gültige Zweckbeziehung. „Winkelried opferte sich in der Schlacht bei Sempach, um England zu retten" ist eine sinnvolle aber ungültige Zweckbeziehung. „Winkelried opferte sich in der Schlacht bei Sempach, um das Einmaleins zu lernen" ist eine sinnlose Zweckbeziehung. Es erübrigt sich wohl, die immer wiederkehrenden Gründe aufs neue aufzuzeigen.

Von den andern Abhängigkeits- oder Funktionsbeziehungen, die sich noch bilden lassen, soll die Beziehung der Wechselwirkung besprochen werden.

Wir stellen die Beziehung der Wechselwirkung zwischen zwei Gegenständen her, wenn wir sie unter dem Gesichtspunkte der Wechselwirkung betrachten, z. B. „Magnetische und elektrische Wellen verstärken sich gegenseitig". Diese Beziehung stimmt mit der Wirklichkeit überein, sie ist daher sinnvoll und gültig. Treten in diese Beziehung für die „elektrischen Wellen" die koordinierten „Ätherwellen" ein, so verwandelt sich die sinnvolle gültige in eine sinnvolle ungültige Beziehung. Behauptet man gar „Magnetische Wellen und mathematische Punkte verstärken sich gegenseitig", so ist die Beziehung aus den bekannten Gründen sinnlos geworden. Überblicken wir sämtliche Abhängigkeitsbeziehungen noch einmal, so finden wir bei allen spezielle Gesichtspunkte; sie sind daher sämtlich objektiver Natur.

Als eine besondere Gruppe haben wir in unserer Übersicht die Ähnlichkeitsbeziehungen aufgefaßt. Ähnlichkeitsbeziehungen kommen zustande, wenn zwei Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte der Ähnlichkeit betrachtet werden. Wenn ich sage „Der Hügel, auf dem Montabaur liegt, ist dem Mons Tabor in Palästina ähnlich", so betrachte ich beide Bodenerhebungen unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte der Ähnlichkeit. Weil es

einen Sinn hat, zwei Berge hinsichtlich ihrer Ähnlichkeit zu vergleichen, ist unsere Beziehung sinnvoll. Weil die Ähnlichkeit ferner tatsächlich vorhanden ist, ist sie gültig. Setze ich aber zwei Berge in Ähnlichkeitsbeziehung zu einander, die absolut keine Ähnlichkeit haben, so ist diese Beziehung aus dem soeben angeführten Grunde immer noch sinnvoll — es ist vielleicht ein anderer Berg vorhanden, der die geforderte Ähnlichkeit hat, zum mindesten ist ein solcher Berg denkbar —, aber sie selbst ist ungültig, weil sie in Wirklichkeit nicht zutrifft. Vollständig ungleichartige Gegenstände — wie der Montabaurer Hügel und die Tugend — unter dem Gesichtspunkte der Ähnlichkeit betrachtet, ergeben sinnlose Beziehungen, weil kein koordinierter Gegenstand bekannt oder denkbar ist, dem das Merkmal „ähnlich" in Wirklichkeit zukommt.

Die Kontrastbeziehung, die wir zu den Ähnlichkeitsbeziehungen im weiteren Sinne rechnen wollen, entsteht durch die Betrachtung zweier Gegenstände unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte des Gegensatzes. Sie wird ausgedrückt, durch das Bindewort „aber"; z. B. „Eisen ist kein edles Metall, aber es ist nützlicher als Gold." Diese Beziehung ist sinnvoll und gültig. Die Kontrastbeziehung aber „Kobalt ist kein edles Metall, aber es ist nützlicher als Gold" ist zwar noch sinnvoll, weil „Kobalt" und „Eisen" als unedle Metalle koordinierte Gegenstände sind, sie ist aber ungültig, weil in Wirklichkeit Gold nützlicher ist, als Kobalt, das für uns fast gar keine Bedeutung hat. Wie ganz ungleichartige Gegenstände unter dem Gesichtspunkte der Ähnlichkeit betrachtet, sinnlose Ähnlichkeitsbeziehungen ergaben, so ergeben dieselben Gegenstände unter dem Gesichtspunkte des Kontrastes betrachtet, sinnlose Kontrastbeziehungen, z. B. „Das Eisen ist kein edles Metall, aber der Himmel ist blau". Auch die Ähnlichkeitsbeziehungen haben somit spezielle Gesichtspunkte und gehören daher zu den objektiven Beziehungen.

Die letzte Gruppe unserer Aufzählung wird von den Merkmalsbeziehungen gebildet. Merkmalsbeziehungen finden nur statt zwischen einem Gegenstand einerseits und einem Merkmal anderseits. Legen wir einem Gegenstande — beispielsweise „Gold" — das Merkmal „gelb" zu, oder betrachten wir beide Gegenstände „Gold" und „gelb" unter dem Gesichtspunkte der Zugehörigkeit, so haben wir eine gültige sinnvolle Merkmalsbeziehung hergestellt. Sagen wir aber „Gold ist weiß", so ist die Merkmalsbeziehung ungültig geworden.

Immerhin ist sie noch sinnvoll. Denn es gibt einen „Gold" koordinierten Gegenstand „Silber", dem das Merkmal tatsächlich zukommt. Bilden wir die Merkmalsbeziehung „Gold ist tugendhaft", so ist diese Beziehung sinnlos. Denn es hat keinen Sinn, Gegenstände wie „Gold" und „tugendhaft" unter dem Gesichtspunkte der „Zugehörigkeit" zu betrachten. Es läßt sich kein „Gold" koordinierter Gegenstand denken, noch viel weniger aufzeigen, dem das Merkmal „tugendhaft" in Wirklichkeit zukommt.

Zu den Merkmalsbeziehungen rechneten wir auch die „Urteilsbeziehungen". Was darunter verstanden werden soll, läßt sich am besten der Marbeschen Urteilsdefinition entnehmen. Diese lautet:

„Urteile sind diejenigen Erlebnisse, die nach der Absicht des Erlebenden direkt oder ihrer Bedeutung nach mit den Gegenständen übereinstimmen sollen, auf die sie sich beziehen[7])."

Bei jedem Urteil wird hiernach eine Beziehung hergestellt zwischen dem Urteilserlebnis (an sich oder in seiner Bedeutung) und dem Urteilsgegenstand. Ich möchte daher für sie den Namen „Urteilsbeziehung" in Vorschlag bringen.

Früher haben wir Beziehungen hergestellt, deren beide Gegenstände Dinge der Außenwelt waren, z. B. „Sachsenhausen ist ein Teil von Frankfurt a. M.". Bei der Urteilsbeziehung ist der eine Gegenstand immer das „Urteilserlebnis", der andere der „Urteilsgegenstand", kann beliebig variieren. Bei unserem Musterbeispiel im folgenden ist er ein Ding der Außenwelt.

Zeige ich auf die Frage „Wo liegt das Frankfurter Opernhaus"? mit dem Finger nach der Richtung ,in der das Opernhaus liegt, so habe ich zunächst nach Marbe ein Urteil gefällt. Ich habe aber gleichzeitig nach unserer obigen Auseinandersetzung eine Beziehung hergestellt zwischen dem Urteilsgegenstand — dem Opernhaus — und dem Urteilserlebnis — meinem Fingerzeig.

Nach der Marbeschen Beziehungsdefinition werden bei der Herstellung einer Beziehung zwei Gegenstände unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte betrachtet. Die beiden Gegenstände sind bei der Urteilsbeziehung das Urteilserlebnis (an sich oder in seiner Bedeutung) und der Urteilsgegenstand.

---

[7]) Karl Marbe, „Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil". Leipzig 1901. S. 48 u. 52.

Was ist aber der gemeinsame Gesichtspunkt? Offenbar der Umstand, daß sie zusammen ein Urteil bilden sollen.

Ist dieser Gesichtspunkt speziell und die Beziehung objektiv? Läßt sich die Urteilsbeziehung in sinnlose und sinnvolle, gültige und ungültige Beziehungen einteilen?

Auf die Frage „Wo liegt das Frankfurter Opernhaus?“ zeige ich nach dem Mond. Ich erhalte dadurch eine sinnlose Beziehung. Es hat keinen Sinn, das Frankfurter Opernhaus auf dem Mond zu suchen.

Zeige ich aber dahin, wo das Opernhaus tatsächlich liegt, so habe ich eine sinnvolle und gültige Beziehung hergestellt.

Zeige ich irrtümlicherweise nach einer falschen Richtung, z. B. nach Nordwesten statt nach Osten, so ist es zwar eine sinnvolle Beziehung, aber sie ist ungültig.

Somit gehören auch die Merkmalsbeziehungen samt den Urteilsbeziehungen zu den objektiven Beziehungen, weil ihre Gesichtspunkte spezieller Natur sind.

§ 6. Weitere Untersuchungen der im § 5 abgehandelten Beziehungen nach den Gesichtspunkten der Marbeschen Beziehungslehre.

Wir haben im §5 gesehen, daß alle objektiven Beziehungen sich der Marbeschen Einteilung, die an der Hand von Merkmalsbeziehungen aufgestellt worden ist, einordnen ließen, während die subjektiven Beziehungen dieser Einteilung unzugänglich waren. Wie ist dieser Unterschied zu erklären?

Er erklärt sich einmal aus der Natur der generellen und der speziellen Gesichtspunkte, sodann dadurch, daß alle objektiven Beziehungen zugleich Merkmalsbeziehungen sind. Letzteres sei an den einzelnen objektiven Beziehungen nachgewiesen.

In dem Satze „Wo die Alpenflora herrscht, gedeihen keine Laubbäume mehr“ stellten wir, wie wir gesehen haben, eine Raumbeziehung her, indem wir die beiden Gegenstände „Alpenflora“ und „Laubbäume“ unter dem Gesichtspunkte der „räumlichen Ausdehnung“ betrachteten. Gleichzeitig enthält aber der Satz auch eine Merkmalsbeziehung. Wir konstatieren doch, daß dem Gegenstande

„Alpenflora“ das Merkmal „keine Laubbäume mehr habend“ zukommt.

Unsere Ortsbeziehung hieß: „Berlin liegt in Preußen.“ Weil wir in diesem Satze dem Gegenstand „Berlin“ das Merkmal „in Preußen liegend“ zuerkennen, ist die Ortsbeziehung zugleich eine Merkmalsbeziehung.

In der Zeitbeziehung „Wenn der Winter beginnt, hört der Herbst auf“ wird zugleich ausgedrückt, daß dem Gegenstand „Winters Anfang“ das Merkmal „den Herbst beendigend“ zukommt. Auch die Zeitbeziehung enthält somit eine Merkmalsbeziehung.

Ist die Summenbeziehung „a+b“ auch eine Merkmalsbeziehung? Wenn wir sie ihrer arithmetischen Formulierung entkleiden, die ihrem Wesen nach doch weiter nichts als eine Abkürzung ist, und sie in einem Satze ausdrücken, etwa in folgendem: Die Gegenstände a und b bilden eine Summe, — die Formel „a+b“ besagt doch genau dasselbe —, so ist klar, daß den Gegenständen a und b das Merkmal „eine Summe bildend“ zugelegt wird. Wir haben also auch bei der Summenbeziehung eine Merkmalsbeziehung. Bei den andern arithmetischen Beziehungen ist dasselbe der Fall. Es dürfte sich daher erübrigen, den Nachweis im einzelnen zu bringen.

Unsere Ganzes- und -Teil-Beziehung lautete: „Sachsenhausen bildet einen Teil von Frankfurt a. M.“ Weil hierbei dem Gegenstand „Sachsenhausen“ das Merkmal „einen Teil von Frankfurt a. M. bildend“ zugelegt wird, haben wir gleichzeitig eine Merkmalsbeziehung hergestellt.

Ebenso wird in der konditionalen Abhängigkeitsbeziehung „Die Bestäubung des Wiesenklees ist von den Hummeln abhängig“ dem Gegenstand „Bestäubung des Wiesenklees“ das Merkmal „von den Hummeln abhängig“ als zugehörig zuerkannt.

Bei der Grundbeziehung „Weil es kalt ist, wird das Zimmer geheizt“ wird gleichzeitig eine Merkmalsbeziehung hergestellt, indem dem Gegenstand „Kalt sein“ das Merkmal „das Zimmer heizen veranlassend“ zugelegt wird.

Auch die Kausalbeziehung „Der Druck der atmosphärischen Luft bewegt die Quecksilbersäule im Barometer“ ist eine Merkmalsbeziehung. Denn es wird dem „atmosphärischen Luftdruck“ als Gegenstand das Merkmal „die Quecksilbersäule des Barometers bewegend“ zugelegt.

Die teleologische Beziehung „Winkelried opferte sein Leben, um die Schweiz zu retten" ist zugleich eine Merkmalsbeziehung zwischen dem Gegenstand „Winkelrieds Opfertod" und dem Merkmal „die Schweiz retten wollend".

Auch die Beziehung der Wechselwirkung „Magnetische und elektrische Wellen verstärken sich gegenseitig" läßt sich als Merkmalsbeziehung betrachten, indem dem Gegenstand „magnetische und elektrische Wellen" das Merkmal „des sich gegenseitigen Verstärkens" zugelegt wird.

Dasselbe ist bei den Ähnlichkeits- und Kontrastbeziehungen der Fall. In der Ähnlichkeitsbeziehung „Der Montabaurer Hügel ist dem Mons Tabor ähnlich" wird dem Gegenstand „Montabaurer Hügel" das Merkmal „dem Mons Tabor ähnlich seiend" zugelegt, und in der Kontrastbeziehung „Eisen ist kein edles Metall, aber es ist nützlicher als Gold" wird dem Gegenstand „Eisen" das Merkmal „nützlicher als Gold seiend" zugelegt.

Lassen sich die Urteilsbeziehungen auch als Merkmalsbeziehungen auffassen? Wird der Urteilsgegenstand durch das Urteilserlebnis „bemerkmalt"? Ich glaube, daß dieser Auffassung nichts im Wege steht. Merkmale sind Unterschiede zwischen Gegenständen. Eine Bemerkmalung des Gegenstandes „Opernhaus" in unserem Beispiel findet auch durch meinen Fingerzeig statt. Logisch ist der Fingerzeig gleichbedeutend mit Worten. Jede Sprache ist nichts weiter als ein Zeichensystem. Ob die Zeichen in Gebärden oder in Worten bestehen, ist für die Logik gleichgültig. Wird daher die Urteilsbeziehung als Merkmalsbeziehung aufgefaßt, so ist der Urteilsgegenstand der Gegenstand und das Urteilserlebnis (direkt oder seiner Bedeutung nach) das Merkmal für die Merkmalsbeziehung.

In den soeben besprochenen Beispielen war die objektive Beziehung gültig und sinnvoll, daher war es auch die Merkmalsbeziehung. Wäre jene ungültig oder gar sinnlos gewesen, so wäre es auch die Merkmalsbeziehung gewesen. Der Sinn oder die Sinnlosigkeit, die Gültigkeit oder die Ungültigkeit einer Merkmalsbeziehung hängt demnach von der entsprechenden Beschaffenheit der in ihr enthaltenen objektiven Beziehung ab.

Damit soll aber nicht behauptet sein, daß jede Merkmalsbeziehung in ihrem Sinne oder in ihrer Gültigkeit von andern objek-

tiven Beziehungen abhängig ist. Es gibt auch Merkmalsbeziehungen, die davon unabhängig sind, z. B. „Die Rose ist schön". In den analytischen Beziehungen, wie z. B. „Alle Körper sind ausgedehnt", behaupten wir sogar die Gültigkeit einer Beziehung unabhängig von der Erfahrung.

Wie es Beziehungen gibt, in welchen die Gültigkeit oder der Sinn der Beziehung behauptet wird, so gibt es auch Beziehungen, in denen es dahingestellt bleibt, ob die Beziehung gültig, ungültig oder sinnlos ist. Solcher Art sind die problematischen Beziehungen und die Beziehungen, die in Fragen enthalten sind. Bei den problematischen Beziehungen („Der Weg ist vielleicht beschwerlich.") lassen wir es dahingestellt, ob die Beziehung gültig, ungültig oder sinnlos ist. Bei den in Fragen enthaltenen Beziehungen („Ist der Himmel blau"?) fragen wir erst nach dem Sinn und der Gültigkeit. Beide Beziehungen können also in diesem Falle nicht behauptet werden.

Werden aber Merkmalsbeziehungen, die, wie wir gesehen haben, alle objektiven Beziehungen umfassen, als gültig oder ungültig oder sinnlos hingestellt, so sind es Urteile im Sinne von Marbes Urteilsdefinitionen[8]). Marbe nennt sie im Gegensatz zu den Urteilen, welchen keine Beziehungen als Urteilsgegenstände zugrunde liegen, also im Gegensatz zu den Urteilssachvorstellungen, Beziehungsurteile.

Umfassen die Marbeschen Beziehungsurteile alle gewöhnlichen Urteile? Wenn wir für den Nachweis die Kantsche Urteilstafel zugrunde legen, so erhalten wir folgende zwölf Definitionen des Urteils:

A. Urteile der Quantität.

1. Allgemeine Urteile sind Merkmalsbeziehungen, deren Gegenstand ein Gattungsbegriff nach seinem ganzen Umfange ist. (Alle Raubtiere fressen Fleisch.)

2. Besondere Urteile sind Merkmalsbeziehungen, deren Gegenstand ein Gattungsbegriff nach einem Teil seines Umfanges ist. (Viele Raubtiere sind schädlich.)

3. Einzelne Urteile sind Merkmalsbeziehungen, deren Gegenstand ein Individuum ist. (Der Main ist ein Fluß.)

---

[8]) A. a. O., S. 9 und S. 48 u. 52.

B. Urteile der Qualität.

4. Bejahende Urteile sind Merkmalsbeziehungen, die behauptet werden. (Die Rose ist rot.)

5. Verneinende Urteile sind Merkmalsbeziehungen, die abgelehnt werden. (Die Rose ist nicht rot.)

6. Unendliche Urteile sind Merkmalsbeziehungen, deren Gegenstand ein negatives Merkmal in bejahender Form zugelegt wird. (Die Seele ist unsterblich.)

C. Urteile der Relation.

7. Kategorische Urteile sind gültige Merkmalsbeziehungen. (Der Main ist über seine Ufer getreten.)

8. Hypothetische Urteile sind Merkmalsbeziehungen, deren Gültigkeit von einer Bedingung abhängig gemacht wird. (Wenn das Tauwetter anhält, tritt der Main über seine Ufer.)

9. Disjunktive Urteile schließen von zwei gültigen Merkmalsbeziehungen die eine durch die andere aus. (Die Länder leiden entweder unter der Tyrannei oder unter der Anarchie.)

D. Urteile der Modalität.

10. Problematische Urteile sind Merkmalsbeziehungen, welche die Möglichkeit der Gültigkeit der Beziehung offen lassen. (Mein Freund ist vielleicht krank.) Man könnte auch kurz sagen: Problematische Urteile sind problematische Merkmalsbeziehungen.

11. Assertorische Urteile sind gültige Merkmalsbeziehungen. (Gold ist gelb.)

12. Apodiktische Urteile sind gültige Merkmalsbeziehungen, deren Gültigkeit mit Notwendigkeit behauptet wird. (Jeder Mensch muß sterben.)

Während auf alle Urteile die Prädikate richtig und falsch eine sinngemäße Anwendung finden, läßt sich das Prädikat wahr nur auf die richtigen Beziehungsurteile anwenden. Wahrheiten sind richtige Beziehungsurteile.

Gültige Beziehungen lassen sich nur an der Hand von Erfahrungen aufstellen. Sind aber solche Beziehungen gegeben, so lassen sich andere daraus unabhängig von der Erfahrung ableiten. Das geschieht bei den rein logischen Schlüssen, bei der Deduktion und vollständigen Induktion.

Nicht rein logische Schlüsse liegen vor bei der unvollständigen Induktion. Es wird dabei nicht mit logischer Stringenz geschlossen. Gestützt auf die Erfahrung, sei sie empirisch oder außerempirisch, wie Kant die Mathematik auffaßt, beanspruchen wir die Gültigkeit von Merkmalsbeziehungen, die in einer Anzahl von Fällen zutraf, auch für andere Fälle.

II. Die Beziehungslehre in der neueren logischen Literatur.

§ 1. Verschiedene neuere Beziehungslehren.

Unter den Logikern des 19. Jahrhunderts, die sich mit dem Problem der Beziehung befassen, sei zuerst Mill[9]) genannt. Er betrachtet die Beziehungen als Attribute eines Gegenstandes, die nicht nur durch den Gegenstand, dem das Attribut zukommt, und das wahrnehmende Subjekt allein, sondern noch durch andere Gegenstände bedingt sind.

In jeder Relation ist eine Tatsache oder Erscheinung vorhanden (war vorhanden oder wird vorhanden sein), an der die beiden Dinge, zwischen denen die Relation stattfinden soll, beteiligt sind. Diese gemeinsame Tatsache oder Erscheinung ist das fundamentum relationis.

Läßt sich eine Größe in den Raum einer andern einschließen, ohne ihn ganz auszufüllen, so ist diese Tatsache für die Relation „groß und klein" das Fundament. In dem Falle eines Rechtsverhältnisses wie Schuldner und Gläubiger, Auftraggeber und Beauftragter, Vormund und Mündel besteht das Fundament der Relation ganz und gar aus Gedanken, Gefühlen und Willensakten entweder der betreffenden oder anderer daran beteiligter Personen, wie z. B. der Richter.

Ist das Fundament einfach (wie bei dem Beispiel „groß und klein"), so ist auch die darauf gegründete Relation einfach, ist es aber verwickelt (wie bei den angeführten „Rechtsverhältnissen"), so ist auch die Relation verwickelt. Mill unterscheidet also

einfache und

verwickelte Relationen. Die verwickelten lassen sich in einfache zerlegen. „Aus welch einer ungeheuren Menge von Teil-

[9]) „System der deduktiven und induktiven Logik". Ges. Werke v. Gomperz. 1872. Bd. II, S. 56 ff.

ähnlichkeiten muß die Ähnlichkeit zusammengesetzt sein, die uns dazu bringt, von einem Porträt oder einem Landschaftsbild zu sagen, daß es dem Urbild gleiche!"

Die einfachsten aller Relationen sind diejenigen, in denen das fundamentum relationis keine von den Dingen verschiedene Tatsache oder Erscheinung ist, sondern bei denen es in den Dingen selbst liegt. Es sind die Relationen der Aufeinanderfolge, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Als charakteristische Beispiele nennt Mill die dem Sonnenaufgang vorausgehende Dämmerung, einen Menschen, der zwei Schwarz-Empfindungen und einen Menschen, der eine Schwarz- und eine Weiß-Empfindung hat. Bei diesen Relationen lassen sich nur zwei Gegenstände, aber keine Fundamente feststellen. Es ließe sich zwar beim ersten Beispiel die Aufeinanderfolge als ein Drittes und somit als fundamentum relationis und bei den andern Beispielen die Bewußtseinslagen (Mill nennt sie Gefühle) der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit als Drittes, als Fundament auffassen. Mill lehnt jedoch diese Auffassung als zu weitgehend ab und vereinigt die genannten Relationen zu der Gruppe der einfachsten, in denen das fundamentum relationis in den Dingen selbst liege.

John Stuart Mill kennt demnach
1. einfachste,
2. einfache und
3. verwickelte Relationen.

Nach Moritz Wilhelm Drobisch[10]), dem bedeutendsten Logiker aus der Schule Herbarts, gibt es zwei Arten synthetischer Begriffsformen; solche mit innerem Zusammenhang der Begriffe (connexus), z. B. die Zusammenfassung der Begriffe Mann und Frau zu dem Begriff Ehe, und solche mit bloß äußerlicher Zusammenfassung (comprehensio), z. B. die Zusammenfassung der Buchstaben a, m, o und r zu dem Worte amor. Die äußerliche Synthese „besteht einzig und allein in der Kombination unterscheidbarer Elemente".

Nur die innerliche Synthese liefert Begriffe, die im eigentlichen Sinne des Wortes Beziehungen (relationes) genannt werden dürfen.

[10]) „Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, 4. Aufl. Leipzig 1875. S. 32, 34 ff.

Zu ihrer Herstellung gehören mindestens zwei selbständige Begriffe, welche Glieder oder Elemente der Beziehung heißen. Ihre im Denken vollzogene Synthese ist die Beziehung.

Drobisch faßt also die Beziehungen auf als synthetische Begriffe, die inneren Zusammenhang haben und aus der Synthese zweier selbständiger Begriffe entstanden sind.

Drobisch unterscheidet einfache und zusammengesetzte Beziehungen.

Die einfachen Beziehungen bestehen zwischen nur zwei Begriffen. So besteht die Beziehung Ehe zwischen den Elementen Mann und Frau, die Beziehung Krieg zwischen Angreifer und Verteidiger.

Die zusammengesetzten Beziehungen bestehen zwischen mehreren einfachen Beziehungen, die selbst wieder untereinander in Beziehung stehen. So zerfällt die zusammengesetzte Beziehung Familie in mehrere einfache Beziehungen zwischen ihren Gliedern, des Gatten zur Gattin, des Vaters und der Mutter zu den Söhnen und Töchtern, dieser untereinander als Brüder und Schwestern.

Jede Beziehung drückt entweder nur ein Verhältnis zwischen den Beschaffenheiten ihrer Elemente oder auch noch ein Verhältnis zwischen ihrer Setzung aus.

Beziehungen der ersten Art sind alle quantitativen und qualitativen Bestimmungen, wie groß, klein, dick, dünn und durchsichtig, verbrennbar, schmelzbar, wärmeleitend.

Beziehungen, die neben den Beschaffenheitsverhältnissen auch noch auf Verhältnissen der Setzung beruhen, sind die Beziehungen, welche die Mathematik an den Zahlen, Figuren und Funktionen nachweist.

Bei Christoph Sigwart[11]) sind die Beziehungen Vorstellungen, welche die Vorstellungen von Dingen voraussetzen und einen Inhalt haben, der durch die beziehende Tätigkeit des Subjekts erzeugt ist.

Er unterscheidet

1. räumliche und zeitliche,
2. logische,
3. kausale und
4. modale Beziehungen.

---

[11]) „Logik", Bd. I, S. 32 ff. Tübingen 1904.

Die räumlichen (wie rechts, links, oben, unten) und zeitlichen Beziehungen (wie vorher und nachher) entstehen durch die subjektive Tätigkeit des Hin- und Hergehens, des „Linienziehens", zwischen den in räumlicher und zeitlicher Ausbreitung angeschauten Dingen. Das ist zugleich ihr Inhalt.

Auf die räumlichen Verhältnisse geht ursprünglich die Relation des Ganzen und der Teile zurück. Sie entsteht durch die Zerlegung eines Ganzen in seine Teile und deren nachheriges Zusammenfassen zum Ganzen. (Bsp.: Körper = Kopf + Übriges, Hand = Finger + Handfläche.)

Diese Relationsvorstellung ist die Voraussetzung aller Vorstellung von Größe. (A ist größer als B, wenn B als Teil von A betrachtet werden kann.)

Die logischen Beziehungen (Identität, Gleichheit, Unterschied) entstehen durch die mit Bewußtsein vollzogene Tätigkeit des Unterscheidens und Vergleichens.

Aus solchen Denkprozessen entspringen die Zahlen. Die Zahl ist nicht dadurch gegeben, daß drei Dinge anders aussehen als zwei und ein Ding; sondern dadurch, daß ich zähle, d. h. mit Bewußtsein von einer Einheit zur andern fortschreite, erhalte ich die Vorstellung der Zahl 3.

Der Inhalt der kausalen Beziehungen besteht in der Vorstellung des Wirkens. Wirken ist kein Tun. Tun ist eine Veränderung des eigenen Zustandes oder eine Bewegung und dergleichen. Wirken sagt, daß das Tun des einen Gegenstandes das des andern hervorruft. Das Tun ist in der Anschauung gegeben. Das Wirken ist hinzugedacht. Es ist das Produkt des verknüpfenden Denkens.

Die modalen Beziehungen (sehen, hören, gut, wahr, falsch) bestehen in der Beziehung der Objekte unseres subjektiven Tuns zu uns selbst als dem Subjekte geistiger Tätigkeit. Wenn ich etwas als seiend denke, so steht das Gedachte zu mir als dem Denkenden in einer Beziehung. Es ist aber keine Beziehung des Wirkens. Das Seiende wird nicht durch mein Denken hervorgebracht. Es geschieht ihm auch nichts, wenn ich es denke. Es ist aber auch kein Tun; denn die Beziehung erstreckt sich auf ein vom Subjekt Verschiedenes. Sie bilden eben eine besondere Klasse. Es gehören dazu diejenigen Beziehungen, in welchen vorgestellte Objekte von uns begehrt, gewünscht oder in ihrem Werte für uns beurteilt werden.

Nach Wilhelm Wundt[12]) entstehen die Beziehungsbegriffe durch die Tätigkeit des vergleichenden Denkens, das durch entgegengesetzte Erfahrungsinhalte angeregt worden ist. (Durch übereinstimmende Erfahrungsinhalte angeregt, entstehen durch dieselbe Tätigkeit Gattungsbegriffe.)

Die entgegengesetzten Erfahrungsinhalte kommen als Gegenstandsbegriffe für die Beziehung in Betracht. Wundt sucht zu beweisen, daß die Beziehung nur durch Vergleichen von Gegenstandsbegriffen entstehen kann.

Der Begriffsvergleichung zugänglich sind nur Begriffe derselben Kategorie. Weil jede Vergleichung ein Urteil erzeugt, das Subjekt eines jeden Urteils aber ein Gegenstandsbegriff ist, so ist eine Vergleichung nur zwischen Gegenstandsbegriffen möglich. Andere Begriffe müssen daher in Gegenstandsbegriffe umgewandelt werden.

Wir tun dies, wenn wir sie behandeln, als wenn sie Objekte wären. (Rot ist eine Farbe. Empfinden ist eine Seelentätigkeit.) Zusammenfassend können wir sagen:

Eine Relation entsteht nach Wundt durch die Vergleichung von Gegenstandsbegriffen entgegengesetzten Inhalts.

Er unterscheidet sechs Klassen von Relationen:

1. die Relation der Identität,
2. der Über- und Unterordnung,
3. der Nebenordnung,
4. der Abhängigkeit und Wechselbestimmung,
5. die positiven und negativen Begriffe und
6. die disparaten Begriffe.

Die Identitätsrelation besteht zwischen zwei Begriffen, wenn sie sich vollkommen decken (z. B. A = A), oder wenn infolge von Abstraktion der Verschiedenheiten sie als gleich gesetzt werden dürfen. (Bsp.: Der Lehrer Alexanders des Großen — der Philosoph aus Stagira. Beide Begriffe heben verschiedene Seiten derselben Person hervor, von denen wir jedoch absehen, wenn wir sie als identisch setzen.)

Die Relation der Über- und Unterordnung erstreckt sich ausschließlich auf das Umfangsverhältnis der Begriffe. Zwei Be-

[12]) „Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie". Stuttgart 1906. S. 110 ff.

griffe stehen in dem Verhältnis der Über- und Unterordnung, wenn der eine einen engeren Umfang als der andere hat, der in diesem vollständig enthalten ist. (Bsp.: Die Katze ist ein Säugetier. Karl ist verreist. Verreist ist in diesem Falle ein Gegenstandsbegriff geworden: die verreisten Menschen.)

Die Relation der Nebenordnung bezieht sich wiederum auf den Begriffsumfang. Nebengeordnet kann nur sein, was in dem Umfange eines allgemeineren Begriffes enthalten ist. (Bsp.: Rot—Blau [Farbe]; Klang-Geräusch [Schall]; Mann—Frau [Menschen]). Wundt unterscheidet fünf Einzelfälle der Nebenordnung (disjunkte, korrelate, konträre, kontigente und interferierende Begriffe), auf die wir aber nicht näher eingehen wollen.

Ist von zwei Begriffen eines allgemeineren Begriffssystems nur der eine vom andern abhängig (wie die Bewegung vom Raume, die Handlung von der Gesinnung, die Strafe von dem Verbrechen), so haben wir eine einseitige Beziehung der Abhängigkeit, ist ein jeder vom andern abhängig (wie Denken und Wollen, Gesetz und Sitte, Verkehr und Lohn), so haben wir eine wechselseitige Beziehung der Abhängigkeit oder eine Wechselbestimmung.

Die positiven und negativen Begriffe sind disjunktive Begriffe. Der negative Begriff fällt mit dem positiven, den er negiert, unter einen übergeordneten Begriff, der beide als disjunktive Glieder enthält. (Diese Wand ist nicht rot, heißt nicht, sie ist hoch oder niedrig, dick oder dünn; sie ist anders gefärbt.)

Disparat oder unvergleichbar sind zwei Begriffe, wenn sie völlig verschiedenen Begriffsgebieten angehören und daher in kein Verhältnis gebracht werden können. (Bsp.: Tugend—Viereck, blau—redlich.)

Nach Alexius Meinong[13]) entstehen die Beziehungen durch die psychische Tätigkeit des Vergleichens. Man kann nur vergleichen, was man vorstellt. Daher gibt es nur subjektive Beziehungen.

Stellt man eine Verschiedenheit zwischen Fuß und Meter fest, so kann diese Relation nur auf die Vorstellungen von Fuß und Meter gegründet sein. Es gibt also nicht ein, sondern zwei fundamenta relationis, die nichts anderes sind als die verglichenen Vorstellungsinhalte selbst.

[13]) „Humestudien", II. Teil. Zur Relationstheorie. Sitzungsber. d. Wiener Akademie, Philos.-histor. Klasse. Wien 1882. Bd. 100, S. 573 ff.

Meinong unterscheidet zwei Hauptklassen von Relationen:
1. Idealrelationen und
2. Realrelationen.

Idealrelationen sind Relationen zwischen Vorstellungsobjekten.

Realrelationen sind Relationen zwischen „wirklichen Dingen". Darunter sind aber keine Relationen zwischen außerpsychischen Dingen zu verstehen, sondern Relationen zwischen dem Vorstellen und dem Inhalte, auf den es gerichtet ist, zwischen Urteilen, Fühlen, Wollen einerseits und dem, was beurteilt, gefühlt, gewollt wird, anderseits.

Näher beschäftigt hat sich Meinong in seinen „Humestudien" nur mit den Idealrelationen.

Bei ihnen unterscheidet er einfache und zusammengesetzte Relationen.

Die einfachen teilt er ein in
1. Vergleichungsrelationen und
2. Verträglichkeitsrelationen.

Vergleichungsrelationen entstehen durch die Vergleichung zweier Attribute hinsichtlich ihrer selbst.

Verträglichkeitsrelationen entstehen durch die Vergleichung zweier Attribute hinsichtlich ihrer Zeit- und Ortsbestimmung.

Die Vergleichungsrelationen zerfallen in Relationen
der Gleichheit und
der Verschiedenheit. Bei diesen unterscheidet er wieder Relationen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit.

Eine Vergleichung kann keine andern Ergebnisse haben als Gleichheit einerseits und Ungleichheit oder Verschiedenheit anderseits. Was gleich ist, ist vollkommen gleich, oder es ist überhaupt nicht gleich, d. h. es ist verschieden. Ein Drittes gibt es nicht. Sind bei der Verschiedenheit übereinstimmende Bestandteile vorhanden, so reden wir von Ähnlichkeit, sind keine vorhanden, von Unähnlichkeit.

Die Verträglichkeitsrelationen zerfallen in Relationen
der Verträglichkeit und
der Unverträglichkeit.

Verträglich ist, was zusammen bestehen kann (Der runde Tisch ist poliert), unverträglich, was nicht zusammenbestehen kann (Der

runde Tisch ist viereckig). Die „evidente Negation" — eine nicht näher beschreibbare Art von Gefühl —, die sich alsobald aufdrängt, sofern zwei Attribute hinsichtlich der Gleichzeitigkeit und Gleichartigkeit miteinander verglichen werden, macht das Wesen der Unverträglichkeitsrelationen aus. Tritt die Negation nicht ein, so haben wir eine Verträglichkeitsrelation.

Zu den zusammengesetzten Relationen oder Komplikationen zählt Meinong die Kausalität und Identität. Sie sind nichts als Komplikationen der aufgezählten einfachen Relationen. Die Kausalität ist die Vereinigung bestimmter Vergleichungs- und Verträglichkeitsfälle. Die Identität ist die Eigenschaft eines Dinges, Fundament mehrerer Relationen zu sein.

Meinongs Schüler haben wiederholt in den „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie" [14]) die Relationen behandelt. Wir skizzieren zunächst Mallys Darlegungen über die Relationen.

Ernst Mally [15]) sagt:

Eine Qualität, die nicht an einem Gegenstand, sondern zwischen Gegenständen besteht, ist eine Relation.

Den Gegenstand definiert Mally folgendermaßen [16]):

„Alles, was etwas ist, heißt ein Gegenstand. — Das Gebiet der Gegenstände umfaßt also schlechthin alles, ohne Rücksicht darauf, ob es gedacht oder nicht gedacht, oder ob es überhaupt denkbar ist."

Unter einer Qualität versteht er jede implizite Eigenschaft, die kein Objektiv ist [17]).

Jeder Gegenstand ist irgendwie beschaffen. Diese Beschaffenheit oder diese Bestimmung oder dieses „Sosein", wie Mally sich auch ausdrückt, ist eine Eigenschaft des Gegenstandes, der dadurch bestimmt wird. Ist die Eigenschaft tatsächlich an dem Gegenstand so ist sie eine implizite Eigenschaft.

Jeder Gegenstand hat zwar ein „Sosein", aber nicht jeder ein „Sein". So hat ein allwissender Mensch ein Sosein (er ist eben allwissend), aber er hat kein Sein (ein allwissender Mensch existiert nicht). „Sein" und „Sosein" werden von Meinong und seinen

---

[14]) Herausgegeben von A. Meinong. Leipzig 1904.

[15]) „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens". III. Aufsatz in Meinongs Unters. Leipzig 1904. S. 141, 142.

[16]) A. a. O., S. 126.

[17]) A. a. O., S. 141.

Schülern „Objektive" genannt und allen andern Gegenständen, die dann Objekte heißen, gegenüber gestellt.

A ist verschieden von B. Verschieden sein ist eine Relation, d. h. eine Qualität nicht an A und nicht an B, sondern zwischen A und B. Sie ist tatsächlich vorhanden, also implizit. Sie ist aber kein „Sosein" von A und kein „Sosein" von B, sie ist auch kein „Sein" von A und B. Daher ist sie kein „Objektiv".

An einzelnen Relationen führt Mally die von Meinong her bekannten Relationen der Ähnlichkeit, Gleichheit, Verschiedenheit und Verträglichkeit auf.

Rudolf Ameseder, ein anderer Meinongschüler, stimmt mit Mally nicht überein. Er betrachtet die Relationen als Soseinsobjektive und stellt sich damit zu Mally in Gegensatz, der doch von den Relationen als Qualitäten behauptet, daß sie keine Objektive sind. Ameseder schreibt[18]):

„Ist a und b in der Verschiedenheit v, so ist dieses Verschiedensein ein Sosein; gleichzeitig ist es das, was unter der Bezeichnung Relation gemeint ist."

Theodor Lipps[19]) erklärt die Relation als das Zusammensein von Gegenständen in ihrer durch die apperzeptive Zusammenfassung entstandenen Einheit des Bewußtseins.

Nach der Art dieses Beisammenseins unterscheidet Lipps

1. numerische Relationen,
2. Verwebungsrelationen oder „Verhältnisse",
3. Verknüpfungsrelationen oder „Beziehungen".

Jede Zusammenfassung setzt einen Boden oder ein Medium voraus, auf oder in welchem die zusammengefaßten Gegenstände sich treffen. Dieses Medium kann sein

a) das Bewußtsein,

b) ein Gegenstand.

Ist das Medium das Bewußtsein und erleiden die zusammengefaßten Gegenstände keine qualitative Änderung,

[18]) „Beiträge zur Grundlegung der Gegenstandstheorie". II. Aufsatz in Meinongs Unters. Leipzig 1904. § 12. S. 75.

[19]) „Leitfaden der Psychologie". Leipzig 1906. S. 125.

d. h. bleiben sie trotz der Zusammenfassung selbständig nebeneinander bestehen, genau so selbständig wie vor der Zusammenfassung, so haben wir eine numerische Relation. Sie ist die Relation des „und" oder des „+".

Ist das Medium wiederum das Bewußtsein, erleiden die Gegenstände aber eine qualitative Änderung, d. h. verlieren sie, ohne sich an und für sich zu ändern, durch die Zusammenfassung an Selbständigkeit, wird überhaupt ihr „Dasein im Geiste" ein anderes, so haben wir eine Verwebungsrelation oder ein Verhältnis. (Die qualitative Änderung ist keine objektive, sie bezieht sich nur auf das Dasein im Geiste.) Eine Verwebungsrelation liegt vor bei der Verwebung von Tönen zu dem Gesamtgegenstand „Melodie".

Die Verwebungsrelationen oder Verhältnisse sind einerseits die Verhältnisse der Identität und Verschiedenheit, der Gleichheit und Ungleichheit, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit usw. und anderseits die Relationen der Verwandtschaft, z. B. der Tonverwandtschaft, der Rhythmenverwandschaft usw. Es sind mit einem Worte die „Relationen des Mehr oder Minder der Übereinstimmung".

Geschieht drittens die Zusammenfassung in einem gegenständlichen Medium, d. h. werden die verknüpften Gegenstände als in Etwas seiend gedacht, so haben wir eine Verknüpfungsrelation oder eine Beziehung.

Nach der Art dieses gegenständlichen Mediums unterscheidet Lipps sodann bei den Verknüpfungsrelationen

a) räumliche,
b) zeitliche,
c) inhaltliche Beziehungen.

Bei den räumlichen und zeitlichen Beziehungen sind die Medien Raum und Zeit, bei den inhaltlichen Beziehungen ist das Medium ein einziger Empfindungsinhalt. So ist z. B. das Zusammensein von Tonhöhe und Tonstärke im Ton eine inhaltliche Beziehung.

Verknüpfungs- und Verwebungsrelationen kommen nicht nur getrennt, sondern auch vereint vor. Im letzteren Falle haben wir eine Komplexion. Denke ich mir jetzt eine Melodie aus, so setze ich Töne in zeitliche „Beziehung", „verknüpfe" sie also. Gleich-

zeitig stehen die Töne in den Verhältnissen der Ähnlichkeit usw., sind also „verwoben".

Lipps Einteilung der Relationen können wir also in folgendem Schema zusammenfassen:

1. Numerische Relationen.
2. Verwebungsrelationen oder Verhältnisse:

a) die Verhältnisse der Identität und Verschiedenheit, der Gleichheit und Ungleichheit usw.

b) die Verwandtschaftsrelationen.

3. Verknüpfungsrelationen oder Beziehungen:

a) räumliche,

b) zeitliche,

c) inhaltliche Beziehungen.

4. Verwebungs- und Verknüpfungsrelationen (Komplexionen).

In den „Grundzügen der Logik" von Lipps (Auflage vom Jahre 1893) sind nur die räumlichen und zeitlichen Beziehungen erwähnt[20]). als Akzidenzien nicht des einen oder des andern der in Relation stehenden Dinge, sondern des Zusammen der beiden. Das „Zusammen" der Dinge ist eine durch mein Denken geschaffene Einheit. Es ist für die Relation ein Ding.

Nach Benno Erdmann[21]) ist eine Beziehung bewußtes Beisammensein von mindestens zwei Gegenständen.

Unter Gegenständen, die zueinander in Beziehung treten können, versteht Erdmann nicht nur Dinge, Eigenschaften und Vorgänge, sondern auch selbst wieder Beziehungen.

Nach obiger Definition müssen bei einer Beziehung die Gegenstände also

1. im Bewußtsein beisammen sein,
2. dieses Beisammensein im Bewußtsein muß selbst bewußt sein.

Das Bewußtsein des Beisammenseins ist vorhanden, wenn wir unsere Aufmerksamkeit vergleichend und unterscheidend von dem einen der zusammen befindlichen Gegenstände zum andern wenden. Dieses bewußte Beisammensein im Bewußtsein ist die Beziehung.

---

[20]) A. a. O., S. 90.

[21]) „Logik". Bd. I, S. 97 ff. Halle a. S. 1907.

Weil die Gegenstände als Beziehungspunkte nur mit der Beziehung zugleich vorgestellt werden können, sind alle Beziehungen wechselseitig oder Korrelationen. (Bsp.: Ich—Nicht-ich; Subjekt—Prädikat; größer—kleiner usw.)

Alle Beziehungen sind umkehrbar, d. h. wir können eine jede Beziehung infolge ihrer Wechselseitigkeit von jedem Beziehungspunkte aus entwickeln.

Erdmann teilt die Beziehungen ein in

1. ideale und
2. reale Beziehungen.

Ideale Beziehungen sind solche, deren Wirklichkeit lediglich in ihrem Gedachtwerden besteht.

Reale Beziehungen sind solche, die als unabhängig von unserem Vorstellen wirklich vorausgesetzt werden.

Zu den idealen Beziehungen rechnet Erdmann

1. die logischen (wie Gleichheit und Verschiedenheit mit ihren Folgebestimmungen),
2. die grammatischen (wie Wort und Bedeutung, Subjekt und Prädikat),
3. die mathematischen (wie Größe und Lage),
4. die teleologischen oder Zweckbestimmungen.

Die realen Beziehungen sind

1. die formalen (Nebeneinander im Raume, Nacheinander in der Zeit),
2. die kausalen der Wechselwirkung und Inhärenz.

Zwecks Gliederung der Aussagen in Real- und Idealurteile ordnet Erdmann die Beziehungen folgendermaßen[22]):

1. Ideale Beziehungen:
   a) die grammatischen,
   b) die Ähnlichkeits-,
   c) die normativen Beziehungen.
2. Reale Beziehungen:
   a) die formalen des Zugleich-, Neben- und Nacheinanderseins.
   b) die Inhärenzbestimmungen von Ding und Eigenschaft,

[22]) A. a. O., S. 430.

c) die im engeren Sinne kausalen Beziehungen des Verhältnisses von Ursache und Wirkung.

§ 2. Vergleich zwischen der Marbeschen und den neueren Beziehungslehren.

Wenn wir die Beziehungslehren aus der neueren logischen Literatur mit der Beziehungslehre Marbes vergleichen, so finden wir zwei Hauptunterschiede.

Einmal haben fast alle genannten Autoren Beziehungen aufgezählt und besprochen wie groß, klein, lang, kurz, dick, dünn, Ursache, Wirkung, Zweck u. dergl., die bei Marbe vollständig fehlen. Sie gehören seiner Theorie nach zu den Beziehungsmerkmalen.

Rechnet man aber eine Reihe von Beziehungsmerkmalen, die aus der Literatur her geläufig sind, zu den Beziehungen, so muß man — will man konsequent sein — alle Beziehungsmerkmale zu den Beziehungen rechnen. Das führte aber sicherlich nicht zu einer Klärung, sondern wahrscheinlich zu einer Verwirrung der Lehre von den Beziehungen, die nirgends willkommen sein dürfte[23]).

Der zweite große Unterschied besteht darin, daß sich bei allen Autoren — mit Ausnahme von Mally und Ameseder — eine mehr oder weniger psychologisierende Betrachtung der logischen Seite der Beziehungen vorfindet.

Ich erinnere nur an Mills einfachste Relationen, die er durch Analysierung der Bewußtseinsvorgänge fand, an Drobischs Auffassung der Beziehungen als synthetische Begriffsformen, die inneren Zusammenhang haben, an Sigwarts Beziehungsvorstellungen, die durch die beziehende Tätigkeit des Subjekts aus zwei andern Vorstellungen gewonnen werden. Auch Wundt, der ein Gegner des „Psychologismus“ ist, legt bei seinen Beziehungsbegriffen dar, wie sie psychologisch entstehen. Meinong läßt die Beziehungen entstehen durch die psychische Tätigkeit des Vergleichens. Sein Kriterium für die Verträglichkeits- und Unverträglichkeitsrelationen ist ein Gefühl, die „evidente Negation“. Lipps erklärt die Relationen als das Zusammensein von Gegenständen in der apperzeptiven Einheit des Bewußt-

[23]) Vierteljahrsschrift Bd. 30, S. 478, 479. Leipzig 1906.

seins[24]), und nach Erdmann ist die Relation bewußtes Beisammensein von Gegenständen im Bewußtsein.

Eine Ausnahme machen — wie schon gesagt — nur Mally und Ameseder, welche die Beziehungen als Qualitäten bzw. als Soseinsobjektive auffassen.

Der Vergleich lehrt fernerhin, daß fast alle Autoren nur Marbes gültige Beziehungen in den Kreis ihrer Betrachtungen gezogen haben. Marbes sinnlose und ungültige Beziehungen hat nur Meinong in seinen Unverträglichkeitsrelationen. Marbes Urteilsbeziehung findet sich auch nur bei Meinong in Gestalt seiner Realrelationen. Während Lipps in seinen numerischen Relationen einen Teil der subjektiven Beziehungen Marbes, nämlich die „und-beziehung", betrachtet hat.

Nur eine Relation, Sigwarts modale Relation, läßt sich in Marbes System nicht unterbringen. Sie ist nach Marbe überhaupt keine Relation.

---

[24]) In seinen „Grundzügen der Logik" hat Lipps die räumlichen und zeitlichen Beziehungen mehr logisch betrachtet. Siehe S. 238.

XIV.

Grillparzer und Kant.

Von

Wilhelm Börner.

Wenn man bedenkt, wie oft und wie gründlich die Beziehungen Schillers und Goethes zu Kant zum Gegenstand der Untersuchung gemacht worden sind [1]), dann muß man sich wundern, daß Grillparzers Verhältnis zum Königsberger Weisen bisher noch gar nicht behandelt worden ist. In den „Kant-Studien" ist kein einziges Mal auch nur andeutungsweise davon die Rede gewesen. Max Ortner bricht seine Abhandlung über „Kant in Österreich" [2]) absichtlich bei Grillparzer ab. Jodl hatte keine Veranlassung, bei Behandlung des Problems „Grillparzer und die Philosophie" [3]) mehr zu tun als das Thema zu streifen. Bei Schiller ist es freilich ein ganz anderer Fall: er ist in vielfacher Hinsicht direkter Schüler Kants und ladet schon deshalb zur Klarstellung seiner Abhängigkeit von seinem Meister ein. Nicht so aber bei Goethe. Dessen Beziehungen zu Kant sind kaum intimer zu nennen als diejenigen Grillparzers. Deshalb wird es wohl gerechtfertigt sein, die Stellung des größten deutschen Dichters der nachklassischen Zeit zu Kant zu beleuchten. An gelegentlichen Äußerungen hierüber fehlt es allerdings in Monographien über Grillparzer nicht. Im folgenden soll jedoch ausführlicher an der Hand aller Äußerungen des Dichters über Kant sein Verhältnis zu ihm dargelegt werden. —

---

[1]) Man vgl. das wertvolle Buch von K. Vorländer: Kant — Schiller — Goethe. Leipzig 1907. Hier findet sich auch eine Übersicht über die einschlägige Literatur.

[2]) Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft, 14. Jahrg., S. 1 ff.

[3]) Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft, 8. Jahrg., S. 1 ff.

I.

Entsprechend der damaligen österreichischen Studienordnung, besuchte Grillparzer ab 1804, nach Absolvierung des Gymnasiums, einen zweijährigen philosophischen Kurs, der die Einleitung, den Übergang, zum eigentlichen Universitätsstudium bildete. Zu diesem Zeitpunkte kam der Dichter zuerst mit der Philosophie überhaupt in Berührung, und zwar in einer Weise, die dem Verständnisse Kants nichts weniger als günstig gewesen ist. Der Professor für Philosophie war der Leibniz-Wolff-Anhänger Franz Samuel Karpe (geb. 1741 zu Laibach, gest. 1806 zu Wien), der wohl überhaupt nur mehr durch Grillparzers Selbstbiographie der Nachwelt bekannt ist [4]). Er schrieb eine „Darstellung der Philosophie ohne Beinamen" (1802/4), ferner „Institutiones philosophiae dogmaticae" (1804) und endlich „Institutiones philosophiae moralis" (1805) — durchwegs vergessene, ja verschollene Werke. Karpe war ein verbissener Kant-Hasser, wie in Grillparzers humorvoller Schilderung dieses Mannes drastisch dargetan wird. „In dem Professor für Philosophie", so berichtet der Dichter, „hatten wir einen Pedanten, aber nicht nur im gewöhnlichen Sinne, sondern als eigentliche Lustspielfigur, als ob der Dottore aus der italienischen comedia dellarte sich in ihm verkörpert hätte. Er hatte eine „Philosophie ohne Beinamen" als Vorlesebuch geschrieben und hielt sich für ganz selbständig, bloß weil er die Neuerungen Kants von sich stieß, indes sein System nichts als der bare Wolffianismus war. Oft, erinnere ich mich, rief er während der Vorlesung aus: Komm her, o Kant, und widerlege mir diesen Beweis!" [5]) Auch später noch macht sich der Dichter über seinen ehemaligen Philosophie-Lehrer lustig [6]). Es ist klar, daß auf diese Weise das Interesse für die kritische Philosophie nicht geweckt werden konnte. Überhaupt sollen die Wiener Dichter keinerlei Verständnis für sie aufgebracht haben [7]).

---

[4]) Vergl. R. Eisler: Philosophen-Lexikon. Berlin 1912, S. 354. Im Ueberweg-Heinzeschen „Grundriß" ist er gar nicht namhaft gemacht.

[5]) Grillparzer, Sämtl. Werke (herausgeg. von A. Sauer), 5. Aufl., XIX. Bd., S. 31. Nach dieser Ausgabe wird im folgenden stets zitiert.

[6]) Grillparzers Tagebücher (herausgeg. von C. Glossy und A. Sauer), Stuttgart, S. 38.

[7]) a. a. O. S. 270. Vgl. auch die erwähnte Abhandlung von M. Ortner.

Grillparzers Beschäftigung mit Kant setzte erst ein, als er schon Jurisprudenz zu studieren begann und mit dem Sohne des Hofsekretärs Fr. A. von Wohlgemuth Freundschaft schloß. Dieser junge Mann hatte für die neue Richtung in der Philosophie großes Interesse, besaß auch viele Streitschriften und Kommentare über sie und so wurden zahlreiche Stunden der Diskussion Kantscher Gedanken gewidmet. Freilich mögen die jungen Leute nicht allzu tief in diese schwierige Gedankenwelt eingedrungen sein, denn Grillparzer selbst berichtet, daß er erst um die 20 er Jahre mit ihr wirklich bekannt geworden sei (XIX. S. 100). Nun aber hat er sich mit größtem Fleiße und starker innerer Anteilnahme in sie versenkt und im Jahre 1832 lesen wir in den Tagebüchern anläßlich des Studiums von Hegels Logik den Satz: „Alles, was ich Philosophisches lese, vermehrt meine Achtung für Kant." (Tagebücher, S. 108.) Dieser Achtung und Wertschätzung für den großen Königsberger Denker blieb Grillparzer sein ganzes Leben hindurch treu; wie sehr er die Werke in sich aufgenommen hat, kann man auch aus wiederholten gelegentlichen Bezugnahmen auf Kantsche Anschauungen erkennen (z. B. XIX. S. 153, Tagebücher, S. 41). Wie Ehrhard richtig bemerkt, war Kant der einzige deutsche Philosoph, den Grillparzer bewunderte und verehrte [8]). Diese Anerkennung ist umso höher zu veranschlagen, als Grillparzers allgemeine Denkrichtung von derjenigen Kants so weit abliegt, daß Jodl zu ihrer Charakterisierung treffend Feuerbachs Philosophie heranzieht [9]). Seine Abweichung ersieht man deutlich, wenn man Grillparzers Kritik der Auffassungen und Lehren Kants etwas näher betrachtet.

II.

Will man den Geistestypus des Dichters kurz kennzeichnen, so muß man Grillparzer einen Sensualisten nennen. An unzähligen Stellen und in den verschiedensten Wendungen spricht er sich dahin aus, daß die Sinne die primäre und eigentliche Erkenntnisquelle seien [10]). Es ist deshalb leicht verständlich und erklärlich, daß die meisten seiner

[8]) A. Ehrhard (M. Necker): Fr. Grillparzer. München 1902, S. 132.

[9]) Jodl, a. a. O., S. 10 f.

[10]) Vgl. auch W. Jerusalem: Grillparzers Welt- u. Lebensanschauungen. Wien 1891. Jetzt leicht zugänglich in dem Buche: ‚Gedanken und Denker'. Wien 1905.

Äußerungen über Kants theoretische Philosophie sich auf dessen Kategorienlehre und die Lehre vom „Ding an sich" beziehen.

Über Kants Stellung zu Aristoteles im Hinblick auf die Kategorienlehre [11]) meint Grillparzer, daß letzterer sie keineswegs zu einem transzendentalen, sondern zu einem rein logischen Zweck aufgestellt habe und deshalb Kants Polemik nicht verdiene. „Sie sprechen ihm (Aristoteles) die Form der Prädikate in allen möglichen Urteilen aus, ohne daß er sich um ihre Herstammung besonders bekümmerte. Ja, selbst die Genauigkeit der Einteilung liegt ihm nicht gar so sehr am Herzen. Er will lieber ein Einteilungsglied zweimal in zwei Gattungen aufführen, als daß es der Schüler vermissen sollte; wie er es selbst bei Erwähnung jener Grenzlinien ausspricht, wo die *ποσότι* und die *ποια* zusammenlaufen." (XIV. S. 25.)

Die Unterscheidung Kants zwischen „Ding an sich" und Phänomen findet der Dichter schon bei Plato — *τὰ ὄντα* und *τὰ γιγνόμενα* — und ebenso auch die Auffassung, daß das Gesetz der Kausalität nur auf die letzteren anwendbar sei, im Dialog Timaios deutlich ausgesprochen. Da die *ὄντα* keine *γένεσις* haben (sonst wären sie *γιγνόμενα*), so werden sie, meint Grillparzer, von selbst von dem Kausalitätsnexus ausgeschlossen (XIV. S. 25). Noch eine andere historische Bemerkung findet sich bei Grillparzer hinsichtlich des „Ding an sich"-Begriffes. „Es ist falsch" — so schreibt er — „daß die Vor-Kantsche Philosophie das Ding-an-sich nicht gekannt habe. Wenn Spinoza an die Spitze seines Systems den Satz stellt: Gott ist die Substanz, bestehend aus unendlichen Attributen, von denen uns aber nur zwei, das Denken und die Ausdehnung, bekannt sind, so gibt er ja stillschweigend zu, daß eine unendliche Modifikation dieser unendlichen uns unbekannten Attribute gar nicht in unsere menschliche Vorstellung fallen, ja es hindert nichts, daß selbst in jenem Kreis, den wir vorstellen, Bestandteile jener uns unfaßbaren, göttlichen Wesenheiten enthalten sind, die eben daher von uns unerkannt bleiben und so das eigentliche Ding-an-sich bilden, nicht allein unserem Vorstellen, sondern selbst unserem Denken unerreicht." (XIV. S. 26 f.)

Der Dichter verteidigt jedoch Kant gegen Schopenhauer, indem er schreibt: „Wenn Kant sagt: das Ding an sich, das wir nicht

[11]) Kants Werke, Akad.-Ausg. III. Bd. (Berlin 1904), S. 92 ff. (Kritik der reinen Vernunft II. Teil, 1. Abt., § 10.)

kennen, so schließt er dadurch ein Analogon der Materie nicht aus, allenfalls ein uns unerforschliches Drittes, das sich in Kraft und Stoff dirimiert. Nenne ich aber das Ding an sich Wille und weiß letzteren nicht anders zu bezeichnen, denn als nimmer ruhendes Streben, so habe ich nur ein anderes Wort für das Wort Kraft, das zu allen Zeiten die Verzweiflung der Denker war." (XIV. S. 33.)

Und ebenso lehnt er Trendelenburgs Widerlegung durch Aufstellung des Prinzips der Bewegung ab. „Wie aber" — fragt Grillparzer — „wenn die Bewegung allerdings die primitive wesenhafte Eigenschaft der Dinge wäre, den Geist gleichfalls als Ding (ens) genommen, könnten dann nicht Zeit und Raum noch immer die Form sein, in der sie der Vorstellung erscheinen? Überhaupt, wenn Kant gemeint hätte, daß Zeit und Raum nur Formen der Anschauung seien, so hätte er dadurch indirekt erklärt, daß er das Ding an sich kenne, was er immer geleugnet." (XIV. S. 29.)

Grillparzer war, soviel man aus seinen zahlreichen philosophischen Reflexionen ersehen kann, kritischer Realist und dürfte der Auffassung Herbert Spencers von einem „unknowable" nicht ferne gestanden sein. Von einer Verflüchtigung des „Ding an sich", des objektiven oder transsubjektiven Faktors in der Welt und beim Zustandekommen der Erkenntnis, im Sinne Fichtes (oder neuerdings eines Schuppe oder Mach) wollte der Dichter nichts wissen und war fest überzeugt davon, daß eine solche Auffassung auch nicht der Kantschen entspricht. Dieser Überzeugung gibt er in den humorvollen Versen Ausdruck:

„Laß, ehrlicher Kant, sie reden,
Sie kommen schon noch auf dich,
Die Leugner des Dinges an sich
Sind Denker außer sich." (III. S. 145.)

Freilich war Grillparzer mit Kant der Anschauung, daß sich über das Ding an sich nichts aussagen lasse und rechnete es ihm zum Verdienste an, die Grenzen menschlichen Erkennens abgesteckt zu haben. „Kants Philosophie", sagt er einmal, „ist die wissenschaftliche Anerkennung der menschlichen Beschränktheit." (XVI. S. 10.) Und anläßlich einer Charakteristik des Verfassers der bekannten „Diätetik der Seele", Ernst von Feuchtersleben s, der ein warmer Verehrer Kants gewesen, bezeichnet Grillparzer die kritische Philosophie als die „Philosophie der Bescheidenheit, die das demütige

‚Ich weiß nicht' an die Spitze des Systems stellt, das Gegebene, als eines Beweises ebensowenig fähig als bedürftig, zum Ausgangspunkte nimmt, völlig zufrieden, wenn sie das logisch Richtige, Würdige und allen Förderliche damit in Übereinstimmung bringen kann; die, gerade weil sie dem Denken seine Grenzen setzt, der Ahnung und Empfindung möglich macht, die leergewordenen Räume als Religion und Kunst auszufüllen."

III.

Hinsichtlich des religiösen Kardinalproblems, des Gottesbegriffes, verficht Grillparzer mit der größten Entschiedenheit die Überzeugung von der Unmöglichkeit einer theoretischen Erkenntnis Gottes. Darin stimmt der Dichter mit Kant vollkommen überein, daß Gott niemals ein Postulat der theoretischen Vernunft sein könne. Eine solche Annahme nennt er direkt „lächerlich". Er weicht aber darin vom Königsberger Weisen ab, daß er Gott auch als praktisches Postulat nicht gelten läßt. Dieses nennt er „überflüssig, da das Sittengesetz menschlich so begründet ist, daß es einer göttlichen Herleitung gar nicht bedarf." (XIV. S. 31.) Man ersieht aus diesem Satze, wie positivistisch Grillparzer auch auf ethischem Gebiete dachte. In dem Gedichte „Gottlose! ihr sucht einen Gott", findet diese Auffassung poetischen Ausdruck. Die Verse lauten:

Gottlose! ihr sucht einen Gott!
Er fehlt und ist euch doch vonnöten.
Dem Sünder tut ja auch ein Scherge not,
Soll er nicht fälschen, rauben, töten.

Euch wäre fremd des Rechts Bereich,
Wenn's ein Gesetz nicht scharf umschrieben?
Unschuldig ist das Mädchen euch,
Das leiblich unberührt geblieben.

Euch hebt sich nicht die dürre Brust,
Wenn menschlich Hohes aus sich kündet;
Die Lust, sie dünkt euch dann noch Lust,
Wenn sie auf fremdes Weh sich gründet.

Euch ist, was war und ist und wird,
Nicht Glied derselben, Einer Kette;

Der Lohn, den Rechttun selbst gebiert,
Ihr wollt ihn bar auf einem Brette.

Was in der Brust, im Geiste lebt,
Gilt euch für wesenlose Träume;
Damit ihr Wirklichkeit ihm gebt,
Muß Ort erfüllen es und Räume.

So ballt denn, was lebendig quillt,
Nehmt einen Götzen euch zum Schilde,
Und wie er euch nach seinem Bild,
So schaffet ihn nach eurem Bilde.

Wenn euer Aug kein Großes faßt,
So schließt ihn ein in enge Rahmen;
Nehmt einen Gott, der liebt und haßt,
Und liebt und haßt in seinem Namen. (II. S. 198.)

Es bleibt demnach nur das Gefühl als Postulat Gottes übrig. Gefühlsmäßig mag Gott annehmen, meint Grillparzer, „der sich dazu gedrungen fühlt, wo dann mit der Allgemeinheit der Aufforderung auch ihre Gültigkeit wegfällt." (XIV. S. 31.) Mit Recht nennt Jodl diesen Standpunkt des Dichters denjenigen des „Agnostizismus".

IV.

Naheliegenderweise hat sich Grillparzer von allen philosophischen Disziplinen am meisten mit der Ästhetik beschäftigt [12]) und deshalb auch der „Kritik der Urteilskraft" das größte Interesse entgegengebracht. Das äußert sich in der Ausdehnung seiner Notizen, die sich auf dieses Gebiet der kritischen Philosophie beziehen. Im allgemeinen stellt Grillparzer Kant das Zeugnis aus, daß niemals ein Philosoph „aneignender über die Vorfragen der Kunst gesprochen" habe als er. (XV. S. 79.) Den Angelpunkt der Kantschen Ästhetik scheint Grillparzer in der Theorie von der Zweckmäßigkeit ohne Zweck erblickt zu haben, weil er zu wiederholtenmalen speziell auf sie zu sprechen kommt und sie als besonders gelungen bezeichnet. Freilich erkennt

[12]) Siehe E. Reich: Grillparzers Kunstphilosophie. Wien 1890; Fr. Jodl: Grillparzers Ideen zur Ästhetik (Jahrb. d. Grillparzer-Gesellschaft 10. Jahrg., S. 45 ff.; Fr. Stich: Grillparzers Ästhetik. Leipzig 1905.

man auch hier wieder deutlich die psychologisch-realistische Interpretation, die dem Dichter sich aufdrängt. Er schreibt: „Ich stelle mir die Sache so vor: Der Mittelpunkt des menschlichen Wesens, sinnlichen und geistigen, ist die Seele. In ihr liegt alles vereinigt und aufbewahrt: Erfahrenes, Erlebtes, Gedachtes, Gefühltes. Dieser Zuwachs ist, was man Bildung nennt. Er ändert in einem gewissen Grade selbst die Substanz der Seele und durch ihn ist der Mensch im vierzigsten Jahre ein anderer als im vierten. Den Gesamtausdruck der Seele, insofern ihr Streben nicht nach außen geht, nenne ich die Empfindung. Die Empfindung[1]) ist nicht ohne Unterscheidung, weil das Geistige eben auch in ihr liegt. Wird die Empfindung durch starke Eindrücke angeregt, so verliert sich diese Unterscheidung und sie wird Gefühl, so wie anderseits durch gemäßigte Anlässe die Unterscheidung vom Geiste aus sich mehr und mehr Platz macht und das entsteht, was Kants Urteilskraft ist, ein anschauender Verstand, der die Regel aus dem Geiste und die Teile aus dem sich gliedernden, unermeßlichen Vorrate von aufbewahrten Eindrücken nimmt. Diese Urteilskraft liegt dem gesunden Menschenverstand zugrunde. Im vollständigen Auseinandertreten verfällt die Empfindung einerseits dem sinnlichen Bedürfnis, anderseits verfeinert sie sich zum Verstande oder Vernunft oder Geiste, wie man es eben nennen will. Der Sitz der Kunst ist in der Empfindung, die einerseits den Unterscheidungen der Urteilskraft nahe steht, anderseits aber durch ihr Hineinreichen in den ganzen Menschen eine ungeheure Verknüpfung — Ideenassoziation — anregt, deren Vorstellungen ihrem Ursprung von außen nach sich zu Bildern verkörpern und als Phantasie die natürliche Auffassung des Menschen nachahmen, die sinnlichen Eindrücke mit Gedanken verbindet, nur daß hier die Bilder sich schon nach einem Gesichtspunkte einstellen, indes die äußeren Eindrücke zufällig und unvermittelt überraschen.“ (XV. S. 28.) Viele Jahre vorher hatte er sich zum selben Problem wie folgt geäußert: „Kants Zweckmäßigkeit ohne Zweck und Zusammenstimmung zur Erkenntnis, überhaupt ohne Begriff, in seiner Erklärung der Schönheit, verstehe ich ungefähr so: Außer der objektiven Beschaffenheit eines Gegenstandes, die vor allem dem

[1]) Grillparzer gebraucht dieses Wort für „Gefühl“ nach der heute üblichen psychologischen Terminologie.

Begriff zugrunde liegt, und den subjektiven Beziehungen, die am vorherrschendsten in der Empfindung des Angenehmen walten, kann es ja noch einen dritten Bezug geben, das Dasein, z. B. eines gemeinsamen Bandes, das, aus einem gemeinschaftlichen Urheber hervorgehend, den Betrachtenden und das Betrachtete umschlingt und sich gegenseitig nähert. Vielleicht oder vielmehr wahrscheinlich liegt der im Geschmacksurteil gefühlten Zustimmung ein solches Drittes zugrunde, welches das Wort des Rätsels, den wirklichen Begriff des Zweckes zur anerkannten bloßen Form der Zweckmäßigkeit enthält; dies Dritte kommt aber nicht in unser deutliches Bewußtsein und wir müssen es daher beim Denken über das Schöne außer der Rechnung lassen." (XV. S. 22.)

Kants Definition des Schönen als uninteressiertes Wohlgefallen findet Grillparzers uneingeschränkte Zustimmung und er verdeutlicht sie in nachstehender Weise: „Aller Poesie liegt die Idee einer höheren Weltordnung zugrunde, die sich aber vom Verstande nie im ganzen auffassen, daher nie realisieren läßt und von welcher nur dem Gefühl vergönnt ist, dem Gleichverborgenen in der Menschenbrust, je und dann einen Teil ahnend zu erfassen. Zweckmäßigkeit ohne Zweck hat es Kant ausgedrückt, tiefer schauend, als vor ihm und nach ihm irgend ein Philosoph." (XV. S. 57.)

Außer diesen Äußerungen Grillparzers, welche wesentliche Punkte der Kantschen Ästhetik betreffen, findet sich noch eine Bemerkung, die hier nicht unterdrückt werden soll, obwohl sie von untergeordneterer Bedeutung ist. „Was von der bildenden Kunst gilt" — so schreibt er — „gilt in noch viel höherem Grade von der Musik. Ihre erste unmittelbare Wirkung ist Sinn- und Nervenreiz; weshalb ihr auch Kant (für jeden Fall nach seinen Voraussetzungen richtig) den Platz viel tiefer als den übrigen schönen Künsten anweist; weil nämlich ihre Wirkung so überwiegend physisch ist, daß der Verstand, dessen mögliche regulative Mitwirkung Kant als das Kriterium jeder schönen Kunst betrachtet, nur einen höchst untergeordneten Einfluß auf das Gefühl der Lust und Unlust dabei nehmen kann. Wenn nun auch Kant hierin zu weit gegangen ist, so bleiben doch die Tatsachen richtig, von denen er ausging." (XV. S. 126 f.) [14]).

[14]) A. Ehrhard ist nach dieser Erklärung Grillparzers wohl im Irrtum, wenn er meint, der Dichter hätte sich seine hohe Wertung der Musik von Kant angeeignet. (a. a. O., S. 145 f.)

V.

Im Voranstehenden wurden die Äußerungen Grillparzers über Kant, soweit sie sich auf einzelne Gebiete der kritischen Philosophie beziehen, ihrem Inhalte nach übersichtlich zusammengestellt. Zum Schlusse sollen nun noch zwei Aufzeichnungen des Dichters Platz finden, die seine allgemeine Einschätzung des „Alleszermalmers" zum Ausdrucke bringen. Psychologisch sehr fein sagt die eine: „Gerade bei Menschen, bei denen das Gemüt vorherrscht, sind Kants Schriften höchst nützlich. Da sie von dem ihrigen da anzustücken vermögen, wo Kant aufhört, indes er ihnen Ordnung machen hilft in der Sphäre, die in seinem Bereich liegt. Trockene Verstandesmenschen müssen durch Kants Philosophie notwendig ganz austrocknen." (XIV. S. 29.) Nicht weniger beachtenswert ist die andere Bemerkung: „Jeder, der sich der Literatur, wenn auch bloß der schönen, widmen will, sollte Kants Werke studieren, und zwar, abgesehen vom Inhalt, schon bloß wegen ihrer strenglogischen Form. Nichts ist mehr geeignet, an Deutlichkeit, Sonderung und Präzision der Begriffe zu gewöhnen als dieses Studium und wie notwendig diese Eigenschaften selbst dem Dichter sind, leuchtet wohl ein." (XIV. S. 28 f.) Diese letzteren Sätze, aus der Feder eines echten und großen Dichters, sind an sich bedeutungsvoll; umsomehr aber vom Dichter der Tragödie „Ein treuer Diener seines Herrn", welche R e i c h sehr treffend „die dramatische Verkündigung des kategorischen Imperativs Kants" nennen konnte [15]).

---

[15]) E. R e i c h: Fr. Grillparzers Dramen. (3. Aufl.) Dresden 1909, S. 163.

XV.

Die Grundlehre Spinozas im Lichte der kritischen Philosophie.

Von

Otto Samuel.

Jedes Grundprinzip eines philosophischen Systems ist ursprünglich irgendwie Bestandteil der Masse von Ansichten, Gedanken und Anschauungen, die zur Verfolgung der Zwecke und Aufgaben des praktischen Lebens erforderlich sind und die man unter dem Namen des naiven, gesunden Menschenverstandes zusammenfaßt. Als Systemprinzip erfährt dann der Bestandteil des natürlichen Systems des gemeinen Verstandes eine wesentliche Umbildung, eine Reinigung von den in ihm liegenden Widersprüchen und eine spekulative Vertiefung seiner ideellen Momente. Allerdings findet auch der umgekehrte Vorgang statt: das System des naiven Verstandes ist einer immerwährenden Entwicklung unterworfen; fortwährend gehen Bestandteile der Kunstsysteme in das „Zeitbewußtsein“ über, sodaß das Verhältnis zwischen beiden das einer befruchtenden Wechselwirkung ist. So kommt z. B. ein besonders großer Anteil an der Gestaltung unseres heutigen Bewußtseins auf das System des Aristoteles.

Die andere Seite des erwähnten Wechselverhältnisses zeigt sich besonders an demjenigen Systemprinzip, das wir hier näher betrachten wollen, dem Substanzbegriff Spinozas, der dem ursprünglichen Bewußtsein zuerst als das Beharrliche in den Einzeldingen erscheint, als dasjenige, was bleibt, während diese sich verändern. Dies ist ein Begriff, der zur verstandesmäßigen Auffassung von „Etwas, das sich verändert“, wozu das naive Bewußtsein tausendfach genötigt wird, schon vorausgesetzt werden muß. Das alltägliche Erlebnis eines sich verändernden Einzeldings führt zwar erst, da der Anschauende ursprünglich noch gar kein ausgebildetes Gegenstandsbewußtsein

besitzt, sondern nur den Wechsel von Zuständen erlebt, zur Annahme eines Beharrlichen, aber — mit der Ausbildung des Verstandes — auch zur Voraussetzung desselben, wenn auch dieser Begriff sich zunächst noch nicht klar und deutlich von andern im Bewußtsein abhebt.

Aber selbst, wenn das geschehen ist, so ist doch das Bewußtsein noch weit davon entfernt, nur eine, wenn auch noch ganz körperlich aufgefaßte Substanz in der Erfahrungswelt anzunehmen — diese Auffassung ist vielmehr schon echt spekulativ — sondern jedes empirische Einzelding ist, sofern es beharrt, Substanz. Es gibt verschiedene Substanzen. Das naive Bewußtsein hat eben noch keine Ahnung von der Notwendigkeit, die zur Verneinung dieses Satzes drängt.

Um aber diejenigen Züge herauszustellen, durch die der Substanzbegriff erst zum Grundprinzip des Systems Spinozas erhoben wird, dürfen wir uns nicht an die Darstellung, die er in der Ethik gewählt hat, eine Nachahmung der geometrischen Methode, binden; wir dürfen nicht etwa den Weg einschlagen, erst die Definitionen auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen, dann zu entscheiden, ob die Grundsätze annehmbar sind, oder nicht; endlich die einzelnen, hier in Betracht kommenden Beweisgänge der Lehrsätze zu verfolgen usw. Es ist nämlich darauf zu achten, daß Spinoza sein System ganz anders erlebt als dargestellt hat. Aus seiner Grundkonzeption der Substanz haben sich ihm erst die dazu passenden Definitionen und Grundsätze und die darauf fußenden Beweise ergeben. Diese Grundauffassung, ja dieses ursprüngliche Erlebnis seines Substanzbegriffs, aus dem das ganze System herfließt, müssen wir unabhängig von dem Wuste seines ganz unzulänglichen Beweisverfahrens darzustellen versuchen. Ja, wir dürfen uns sogar einige Freiheit in der Begründung seiner Anschauungen, die manchmal ganz äußerlich ist, erlauben, wenn uns hierdurch das Eigenartige derselben besser hervortritt. Auf dieses allein haben wir es abgesehen. Hielten wir uns eng an seine Darstellung, so würden wir wohl das Gegenteil unserer Wünsche erreichen. Um aber diese Darlegung zu rechtfertigen, wollen wir erst noch das Ungeeignete der geometrischen Methode für die Philosophie ins rechte Licht setzen.

Auf die schwierige Frage nach dem Wesen der mathematischen Erkenntnis können wir hier aber nicht eingehen. Es ist nur auf das

Verhältnis, das zwischen Philosophie und Mathematik besteht, kurz hinzuweisen. Vieles ist ja hierüber schon bemerkt worden, das beste von Kant. Es bestehen nun aber nicht allein wesentliche Unterschiede, sondern auch eigenartige Berührungspunkte zwischen der philosophischen und mathematischen Erkenntnis. Bei beiden findet nämlich ein Unterschied zwischen der ersten Konzeption, dem ursprünglichen Erleben einer neuen Erkenntnis, und ihrer späteren Darstellung statt; auch in der Mathematik, besonders in der Geometrie, hat das „Sollte es nicht so sein?", die durch die Analogie geleitete Vermutung als heuristisches Prinzip seine Stelle. Auch hier ist das Gedankenexperimentieren und -probieren nicht ausgeschlossen, aber es hat für die endliche Gestaltung dieser Wissenschaft eine viel mehr untergeordnete Bedeutung als für die der Philosophie. Hiermit kommen wir auf die wesentlichen Unterschiede zwischen beiden zu sprechen.

Die Mathematik bedarf nämlich der fortwährenden Bestätigung und Bekräftigung der Ergebnisse ihrer begrifflichen Verstandesarbeit durch die Anschauung; bleibt diese einmal aus, dann stockt das ganze Unternehmen. Das fehlt aber der Philosophie. Sie beweist durch Begriffe, verwendet dagegen nicht Anschauungen als Normen. Auch sie hat auf Schritt und Tritt das Bedürfnis, ihren Begriffen Anschauung zu geben, aber diese Konstruktionen — Schemata durch die Einbildungskraft nennt sie Kant — sind von denen der Mathematik wesentlich unterschieden: es sind nämlich nur Veranschaulichungen, die selbst der fortwährenden Bestätigung bedürfen, selbst aber keine sind. Hierdurch werden einem Begriffe schematisch Gegenstände gegeben, die aber den Begriff nie adäquat repräsentieren. Zum Begriff des Dreiecks läßt sich gar kein adäquater Einzelgegenstand geben; denn jener geht sowohl auf spitz-, als auf stumpf-, als auf rechtwinklige Dreiecke. Ein gegebenes Dreieck muß aber immer eins von diesen dreien sein. Das Schema eines Begriffs, aus dem Anschauungsbedürfnis der Philosophie heraus geboren, ist also immer eine inadäquate Vergegenständlichung, sehr zum Unterschiede der Konstruktionen der Mathematik. Diese dagegen zeigt etwas immer nur von konstruierten Einzeldingen; sie geht z. B. die Glieder der erwähnten Disjunktion durch und beweist von allen drei Arten von Dreiecken, daß ihre Winkel zwei rechte betragen. Dann gelangt sie zu der Aufstellung, es liege im Begriff des Dreiecks, diese Winkelsumme zu haben. In der Mathematik gehen Anschauungen normativ

den Begriffsbildungen vorher; in der Philosophie dagegen folgen die Schemata der Einbildungskraft den Begriffen nach.

Die Mathematik schränkt ihren Blick auf das weite Reich der Quantitäten ein, als das anschaulich Bestimmbare. Nur der Begriffsgegenstand hat Quantität, nicht der reine Begriff. Also ist die Hauptkategorie, die in dem Gebiete des Anschaulichgegenständlichen Anwendung findet, die Quantität. Das wird man aus dem vorigen ohne weiteres verstehen: war doch ausführlich von der gegenständlichen Unbestimmtheit des Begriffs die Rede. Indessen bedarf der Satz, daß sich die Mathematik mit Quantitäten, den reinen Raumgrößen und Zahlen, beschäftige, einer Richtigstellung: Quantität und Qualität sind nämlich zwei sich ausschließende Kategorien, aber nicht das Quantitative (Quantum) und das Qualitative. Am Quantitativen ist nämlich ein qualitatives Moment und umgekehrt [1]). Deswegen ist es nicht richtig zu sagen, daß die Mathematik dadurch, daß sie auf Quanta reflektiert (ein wahrer Satz), von aller Qualität abstrahiere. Die Mathematik sucht vielmehr vom Quantitativen aus das Qualitative zu erreichen, und ihre erstaunliche Fruchtbarkeit und Anwendbarkeit auf Erfahrungsinhalte beruht zum guten Teil auf dieser quantitativen Konstruktion des Qualitativen. Aber auch hier wird sie dem oben geschilderten Verfahren nicht untreu, d. h. sie konstruiert rein mit gleichartigen Größen.

Deshalb führt also in der Philosophie eine ganz andere Methode zum Ziel als in der Mathematik, und sehr zu Unrecht haben viele Philosophen in dem Verfahren der Mathematik, deren Vorteile aus ihrer Eingeschränktheit stammen, ein in der Philosophie zu erstrebendes methodisches Ideal erblickt.

Schließlich gibt es auch noch einen ganz speziellen Grund, der die geometrische Methode gerade für das System Spinozas noch besonders ungeeignet macht: Die Geometrie abstrahiert nämlich bei ihren Konstruktionen, die zur Erzeugung von reinen Raumgrößen führen, von aller empirischen Substanz. Was soll nun also ein Denken mit dieser Methode anfangen, das gerade umgekehrt auf diese empirische

---

[1]) Kant sieht in dem Grundsatze des reinen Verstandes, daß alle Erscheinung intensive Größe habe, eine Erkenntnis, dadurch wir etwas vom Erfahrungsinhalt selbst apriori antizipieren und kann sich nicht genug über diese Erscheinung wundern.

Substanz reflektiert, um sie durch spekulative Umbildung zum Prinzip eines philosophischen Systems zu machen!

Was nun die Darstellung des Substanzprinzips Spinozas betrifft, so werden wir zuerst über den Begriff der Substanz handeln, sodann über ihre Eigenschaften (was sie ist), endlich über die Art der Gesetzlichkeit ihrer Natur (wie sie wirkt). Auf die Darstellung sollte die Kritik folgen; diese fügen wir aber, um Wiederholungen zu vermeiden, an den geeigneten Stellen ein.

Es existiert eine Substanz, deren wesentliche Bestimmungen der Verstand als Attribute erkennt. Aber diese faßt von den Inhalten nur zweier Attribute etwas auf, die Denken und Ausdehnung heißen; im übrigen aber weiß er nur, daß die Substanz unendlich viele Attribute besitzen müsse. Denn sie muß als ein Wesen von höchster Realität gedacht werden, und je mehr Wesenheit eine Substanz hat, desto mehr Realität besitzt sie. Deshalb kann auch nicht eine zweite Substanz außer ihr gedacht werden, denn das Attribut, durch das sie dem Verstande als ein in sich Bestehendes und ein durch sich selbst zu Begreifendes erscheint, müßte ja schon in der Substanz von unendlich vielen Attributen enthalten sein, dann existierte aber jene in dieser. Denn wohl kann eine Substanz mehrere Attribute haben, nicht aber können zwei Substanzen dasselbe Attribut besitzen, weil sie dann nichts hätten, wodurch der Begriff der einen vom Begriff der andern verschieden wäre. Die Substanz, unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet, die Welt, ist also ganz in der Substanz von unendlich vielen Attributen, in Gott, aber umgekehrt ist Gott nur teilweise in der Welt.

Jede Substanz ist unteilbar, auch die körperliche; oder besser ausgedrückt, auch unter dem Attribut der Ausdehnung, des Teilbaren selbst, betrachtet, ist die eine Substanz, die es ja nur gibt, unteilbar. Das endliche teilbare Ding ist also nur eine Modifikation des Attributs der Ausdehnung, also eine rein räumliche Synthese. Hier erkennt man den Einfluß Descartes. Die Teilbarkeit betrifft deshalb nicht die Substanz selbst. Ebenso ist die Substanz als solche ewig, unendlich, frei von jeglicher Bewegung und Veränderung, das Eine des Parmenides, auch unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet. Denn alle gegenteiligen Prädikate betreffen nur dieses Attribut (und die andern Attribute) und seine Modifikationen. So ist sie beispielsweise unendlich; denn wäre sie endlich, so müßte es nach Definition 2 des ersten

Teiles etwas geben, was sie begrenzte. Dann wäre aber nicht dieses Endliche die Substanz, sondern dasjenige, was ihm und dem Begrenzenden zugrunde läge. Der regressus in infinitum, der hier entsteht, hat den Begriff der unendlichen Substanz zur Grenze; ihr kann keine teilweise Verneinung zukommen. Das Wasser, als dieser bestimmte Körper, ist endlich, teilbar, vergänglich und veränderlich. Als Substanz aber ist das Wasser dasselbe, was jeder andere Körper ist, dasselbe auch, was dasjenige ist, welches beharrt, während das Wasser entsteht und vergeht, woraus es entsteht und worin es vergeht; dieses also entsteht und vergeht nicht, ist ewig unvergänglich. Auch teilbar ist das Wasser, aber nur als Wasser. Denn dem geteilten Wasser liegt dasselbe zugrunde, wie dem ungeteilten, dieses ist also nicht geteilt, sondern unteilbar. In alles endliche Vergängliche so die wahren Prädikate der Substanz hineinzuschauen — darin besteht die Betrachtung aller Dinge sub specie aeternitatis.

Halten wir hier einen Augenblick inne. Zunächst sehen wir, daß wir es hier mit einer ganz und gar transzendenten Konstruktion in Begriffen der spekulativen Vernunft zu tun haben. Die Frage, wie der Verstand etwas derartiges überhaupt von Substanzen wissen kann, hat sich Spinoza weder aufgeworfen, noch aufwerfen können. Denn von seinem Standpunkt aus ist sie wesentlich unbeantwortbar. Hier stoßen wir auf den Fehler, der dem System Spinozas notwendig als einer vorkantischen Spekulation anhaftet.

Kant hat zuerst die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Erkennen auf eine neue Grundlage gestellt [2]), er hat den Lehrsatz

[2]) Dieser Ausspruch soll nur eine allgemeine, abstrakte Formel sein. Von hier bis zur im Einzelnen haltbaren Ausführung des Gedankens ist noch ein weiter Weg. Mit der ersten Aufstellung dieses neuen Standpunktes ist noch lange nicht eine befriedigende, allseitige, in sich konsequente Durchführung desselben gegeben, und nicht nur hat die Kantsche Position in halben Köpfen, den „Kantianern", von denen Reinhold noch der beste unter den schlechten ist, erbärmliche kritisch-dogmatische Zwittergebilde erzeugt, gegen die der schlechte und rechte Dogmatismus noch etwas Erträgliches darstellt, sondern auch der große Urheber dieses Standpunktes ist selbstverständlich nicht in allen Einzelheiten der Durchführung des neu Erkannten glücklich gewesen. Es sei nur an den Streit ums Ding an sich erinnert. Aber daß Kant zuerst den Mut gehabt hat, in der Erkenntnisfrage eine kopernikanische Umkehrung herbeizuführen, bleibt sein ewiges Verdienst und auch der sicherste Stützpunkt, an dem die heutigen systematischen Bemühungen der Philosophie neu anknüpfen können.

Spinozas, daß der Verstand nicht zur naturenden, sondern zur genaturten Natur zu rechnen sei, umgekehrt. Raum und Zeit als Anschauungen, die Kategorien als Begriffe, die Grundsätze als das zwischen beiden Vermittelnde, endlich die eine höchste Einheit der Erkenntnis anstrebenden, wenn auch nicht erreichenden Ideen der Vernunft hat Kant zuerst in umfassender Weise als die Bausteine der ganzen Erfahrungswelt nachgewiesen. Die Bedingungen der Erfahrung als Erkenntnis sind zugleich die Bedingungen der Gegenstände dieser Erfahrung. Nicht mehr sind alle Erkenntnisgebilde bloße Wirkungen von transzendent außer uns bestehenden Dingen an sich (welches „Außer uns" eine Unbegreiflichkeit einschließt, wie Berkeley einsah) auf ein passiv hinnehmendes Subjekt, sondern die Spontaneität des Geistes beteiligt sich selbst an dem Aufbau der Welt der Objekte, die allerdings keine Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen enthält; dies ist die Machtverengerung, die die Erkenntniskraft gewissermaßen als Ausgleich jener Machterweiterung erfährt, nämlich auf die Leistung in der Erscheinungswelt eingeschränkt zu sein und nichts außerhalb der Grenzen unserer Erfahrung an selbständiger, stofffreier Erkenntnis schaffen zu können.

Offenbar fällt nun auch Spinozas transzendente Substanzkonstruktion dem Spruch der Kantschen Kritik anheim, der verbietet, ein den Verstand überragendes an sich Seiendes, auf das die Form des Verstandes zwar Anweisung gibt, als ein erforschbares Reales zu setzen. Tut er das doch, dann ist alles scheinbar von dem transzendenten Gegenstande, von dem Ding an sich Erforschte nichts als Erschleichung, deren Inhalt aus der Erscheinungswelt stammt. Die Substanz mit unendlich vielen Attributen ist nun das Ding an sich Spinozas. Das sicherste Anzeichen, daß wir hier eine unreale Begriffskonstruktion vor uns haben, besteht darin, daß, wenn eine so beschaffene Substanz überhaupt existiert, das, was Spinoza von ihr ausmacht, ja wahr sein könnte, daß aber durch seine Begriffsentwicklung gar nicht bewiesen wird, ob überhaupt so etwas wie eine Substanz von unendlich vielen Attributen existiert, sobald man die Existenz ursprünglich nicht als Prädikat, sondern der Wahrheit entsprechend, als absolute Position auffaßt.

Deshalb hatte Kant seine synthetische Beziehung auf mögliche Erfahrung nötig. Der Dogmatismus allerdings ersetzt diese Lücke durch einen ontologischen Beweis der Existenz der Gegenstände

seiner Begriffskonstruktionen, was bei Spinoza im 7. Lehrsatz des ersten Teils geschieht. Aber dieser Beweis ist allemal ein offenbares Sophisma. Nach seinen Begriffen könnte sein Gegenstand ebenso gut sein wie nicht sein. Gerade dadurch, daß der Dogmatismus die Erkenntnis des Seienden an sich erstrebt, verstrickt er sich in leere Begriffsdichtung [3]).

Aber nicht nur ein dem Spinozistischen System mit andern seiner Zeit notwendig gemeinsamer Fehler wird durch die Anwendung Kantscher Kritik auf jenes klargestellt, sondern auch die ihm eigentümlichen Unwahrheiten. Sein Substanzbegriff nötigte ihn, unendlich viele Attribute anzunehmen, aus denen unendlich vieles folge, ohne aber daß eine Modifikation eines Attributs auf die Modifikation eines andern Attributs einzuwirken vermöchte, denn das Bindende der Attribute sollte nur die Substanz sein. Da aber die Modifikationen der verschiedenen Attribute an sich ein und dasselbe Ding [4]), eben die

---

[3]) Sollen wir den Substanzbegriff aufgeben, dessen Fassung mit solchen Schwierigkeiten verbunden ist? Das wäre eine Lehre, die die Philosophie Spinozas der heutigen zu geben vermöchte. In der Tat besteht eine Richtung des Neukantianismus, die den Relationsbegriff an die Stelle des Substanzbegriffs setzen will. Hierzu gehört auch das Werk Cassirers über das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, über dessen ersten Band eine Besprechung von mir in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik erschienen ist. Dort habe ich darauf hingewiesen, daß gar keine Notwendigkeit für diesen Ersatz eines Substanzbegriffs für eine nachkantische Philosophie besteht.

[4]) Man hat die Frage aufgeworfen, ob die Attribute nur verschieden vom Standpunkt der Betrachtungsweise des endlichen Verstandes, oder real in Gott verschieden und unterschieden seien. Diese Frage ist aber durch die Mittel des Systems Spinozas ganz und gar nicht beantwortbar. Daraus, daß wir selbst ein Modus des Attributs des Denkens in Gott sind, dieses Attribut unmittelbar durch unsere Selbstheit von andern unterscheiden, folgt nicht, daß auch die Wesenheiten in Gott nur getrennt existieren können und daraus, daß wir alles von unserem subjektiven Standpunkt aus betrachten, nicht, daß mit ihm auch die Unterschiede zwischen den Attributen verschwinden, da auch dann, wenn jenes stattfand, die Wesenheiten getrennt in Gott bestehen können. Entscheidet man sich für die erste Auffassung, dann kann man die Gründe nur aus der Erscheinungswelt hernehmen, indem man etwa sagt, jede Einheit setze eine Vielheit voraus, an der sie ihre Funktion erst vollziehe. Die andere Annahme, die Verschiedenheit der Attribute sei nur ein Schein, der die Modifikation des göttlichen Denkens, die wir nur sind, täusche, unabhängig von unserer Betrachtungsweise existiere nur ein unterschiedloses

Substanz sein sollten, so mußte er, mit gleichzeitiger Berücksichtigung jener Wirkungslosigkeit der Attribute aufeinander, in den Substanzattributen einen durchgängigen Parallelismus annehmen. Die Ordnung und Verknüpfung der idealen Dinge ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der realen Dinge. Mit der wirklichen Durchführung dieses Satzes und Parallelismus sah es aber schlimm aus, und es konnte gar nicht anders kommen, als daß bei der unendlichen Verschiedenartigkeit der beiden Gebiete des objektiv Seienden und der Welt des Geistes zwar einiges gefunden wurde, was in ein System des Parallelismus zu passen schien — und dies fand in der naiven Auffassung der Wahrheit als der Übereinstimmung eines Begriffes mit seinem Gegenstande seinen Stützpunkt — anderseits aber auch vieles, was gar nicht zu einander stimmen wollte. Es blieb dann nichts weiter übrig, dieses als Schein zu erklären, oder umzudeuten. Soweit dies aber nicht gelang, entstanden innere Widersprüche und eine Erscheinung, die man mit Begriffswechsel bezeichnen kann. Endlich konnte Spinoza sich auf jene Grundauffassung von dem Verhältnis der Attribute nur da berufen, wo es für seine Auffassung ersprießlich war, das übrige aber, was aus der Annahme eines Parallelismus zwischen Geistigem und Objektivem ebenso notwendig folgt, im Dunkeln lassen, was umso eher gelingen konnte, als Spinoza gar kein methodologisches Regulativ für die Anwendung seines Grundsatzes aufstellt.

Aus dem hier Dargelegten sind wie aus einem Keime die hauptsächlichsten Fehler des Systems Spinozas zu entwickeln. In eigenartiger Weise werden sich uns mit dieser Darlegung die Resultate der Kantschen Kritik verbinden. Zu demjenigen, was Spinoza, um die Attribute des Denkens und der Ausdehnung in Parallele setzen

---

Eines, hat auch ihre Schwierigkeit. Denn dann läßt sich die Möglichkeit, wie es zu einem solchen Schein kommen könne, gar nicht ausmachen. Man sieht leicht, daß derartige Unbestimmtheiten dem transzendenten Dogmatismus notwendig anhaften; denn woher sollten auch die Mittel genommen werden, sie abzustellen? Von der Art, wie die Substanz, insofern sie Substanz ist, die Attribute in sich enthält, können wir überhaupt nichts wissen. Läßt man aber mit Kant nur eine transzendentale Einheit der Apperzeption als höchste zu, so verschwindet die Unbestimmtheit augenblicklich. Denn die Frage, ob die Vielheit des reinen Mannigfaltigen real in ihr unterschieden sei, fällt, da die Einheit der transzendentalen Apperzeption eine Erkenntniseinheit ist, mit der andern, ob dieser Unterschied nur vom subjektiven Standpunkt aus bestehe, zusammen.

zu können, so daß alles, was in dem einen enthalten ist, in dem andern auffindbar ist, als Schein erklären mußte, gehört die Realität der Begriffe des Zweckes, der Schönheit, des Guten und Bösen und ähnlicher. Im Attribut der Ausdehnung, der rein materiellen Welt, sind derartige Postulate nicht auffindbar; also wäre mit ihrer sich auf die geistige Welt beschränkenden Realität der Parallelismus verletzt. Also existieren jene Begriffe gar nicht in Gott. Aber sie sind doch auch Modifikationen des Attributs des Denkens und heischen als solche dieselbe Berücksichtigung wie der Kausalbegriff, der in Spinozas System eine ganz andere Stelle einnimmt. Des ganzen Reichtums an unmittelbarem Besitz des Geistes, den die neuere Philosophie als apriorische Elemente gerade in jenen Begriffen nachwies, muß sich also Spinoza begeben. Den begrifflichen Inhalt, der ihm für die Erforschung seines transzendenten Gegenstandes zur Verfügung stand, benutzte er also nur teilweise. Die köstlichen Blüten, die ganz dem Garten des Geistes angehören, trugen ihm keine Früchte. Er mußte sie wie Unkraut ausjäten, damit Geist und Natur einander angeglichen und sein Parallelismus möglich würde. Daher kommen diese naturalistischen Züge in sein System hinein, das doch der ursprünglichen Anlage nach das gerade Gegenteil des Naturalismus ist, Akosmismus, wie Hegel treffend die Kehrseite des Pantheismus benennt [5]).

Gegen diejenigen, die nur einen äußeren Zweck kennen, und alles nach dem engen Gesichtspunkte des Nutzens für ihre Einzelpersönlichkeit betrachten, ist Spinoza mit seiner Einwendung gegen den Zweckbegriff vollständig im Recht. Diese wollen aber auch den Zweckbegriff in einer Sphäre zur Anwendung bringen, wo der Kausalbegriff fast

[5]) Ein anderer falscher Abstraktismus Spinozas zeigt sich in seiner Verwechslung des kontret und abstrakt Gemeinschaftlichen. Jenes kann nur die Substanz sein, das alles in sich Fassende; dieses dagegen, wodurch die adäquate Erkenntnis in Begriffen möglich wird, ist das Gemeinschaftliche von Attributmodifikationen. Das beiderseitige Vorkommen des Merkmals des Gemeinschaftlichen bildet für Spinoza nun den Mittelbegriff zum Schluß auf die adäquate Erkenntnis, die wir von Gott haben sollen. Aber dieses Merkmal kommt in zwei ganz verschiedenen Begriffen vor, Spinoza begeht also den Fehler der quaternio terminorum, und diese Abstraktion einer Abstraktion ist weit davon entfernt, eine adäquate Erkenntnis Gottes sein zu können. Die Spuren des Weges, der zur Abstellung dieses Mangels führt, haben in der neueren Zeit nicht Kant, sondern Hegel und Ed. v. Hartmann verfolgt.

alleiniges Recht hat. Spinoza verfällt aber in den umgekehrten Fehler, mit dem Begriff des Zwecks überhaupt auch den höheren Begriff des inneren Zwecks als Scheinbildung zu verwerfen. Es bliebe dann nichts anderes übrig, als da den Kausalbegriff einzuführen, wo der Zweckbegriff fehlerfreie Anwendung findet: in den Geisteswissenschaften. In der Geschichte z. B. wird die Kategorie des Zweckes fortwährend angewandt und ohne sie wäre jene gar nicht möglich.

Der erste Fehler, der Spinoza eigentümlich ist, besteht also in der Einschränkung des Geistes, Ideellen auf das Naturhafte [6]). Dieser Fehler ist aber mit dem andern notwendig verknüpft, daß als Maßstab, nach dem die Art der Gesetzlichkeit der Substanz oder Gottes zu begreifen ist, die reine Naturgesetzlichkeit, d. h. das Kausalgesetz, angenommen wird. In diesem Sinne wird dann die Natur Gottes verstanden. Das Kausalgesetz erkennt Spinoza ganz an: Alle Modifikationen der Ausdehnung, alle endlichen Einzeldinge weisen auf eine unendliche Reihe von Ursachen hin, durch die sie hervorgebracht sind. Im Attribut des Denkens muß nach dem Prinzip des Parallelismus etwas Entsprechendes aufzufinden sein: es ist das Gesetz von Grund und Folge, nach welchem die Einzelgedanken ebenso notwendig auseinander folgen wie die Einzeldinge nach dem Kausalgesetz. Der letzte Grund aller dieser Modifikationen endlich ist nicht das Attribut, sondern die Substanz, Gott, aus dessen Natur alles notwendig folgt. Hieraus ergibt sich zunächst die Unfreiheit des menschlichen Willens, der mit dem Verstande identisch ist; und dieser ist ja nichts anderes als eine endliche Modifikation des Attributs des Denkens.

Ferner ist Gott zwar in dem Sinne frei, als nichts außer ihm Wirkendes existiert; aber diese Art von Freiheit können wir auch

---

[6]) Der Philosoph, der diesen Mangel vermeidet, der aber mit der entgegengesetzten Einseitigkeit den Inhalt des Geistes für sein System verwertet, ist Hegel. Sein Prinzip ist die Idee, der Geist, dessen Wesen ihm in der Freiheit besteht. Trotz dieses verschiedenartigen Systemgefüges haben beide das Gemeinsame, daß ihnen das Problem der objektiven Existenz ungelöst bleibt. Spinoza kommt zu einer bloßen Konstruktion in Begriffen über das Seiende, von dem es aber zweifelhaft bleibt, ob es so existiert. Bei Hegel bleibt diese Existenz nur eine Bestimmtheit des Geistes, der „sich zur Natur, seinem Andern, entläßt", es aber, wie wir hinzufügen können, nie erreicht. Der Grund dieser Übereinstimmung liegt darin, daß beide transzendent spekulieren.

der Natur zuschreiben, wenn wir sie als unabhängig Wirkendes denken. Das entspricht aber nicht dem Begriff, den wir uns von echter Willensfreiheit machen. Gehört auch zu ihr, soweit wir sie im Besitz von Menschen denken, nicht das Vermögen, logisch und real Unmögliches ausführen zu können, so doch im Reiche desjenigen, was ebensogut sein könnte wie nicht sein könnte, d. h. was möglich ist, eine Freiheit der Wahl zu besitzen. Das sprechen wir der Natur ab, und Spinoza muß es seinem Gotte absprechen. Dann besitzt aber Gott noch nicht einmal Willensfreiheit im menschlichen Sinne.

Erst nachdem Spinoza das eigentümliche des Geistes seiner unterscheidenden Bestimmungen beraubt hat, das Kausalgesetz zum Maßstab der Wirkungsart Gottes angenommen hat, ist sein Parallelismus, wie er ihn willkürlich faßt — denn es hätten ebenso gut andere Bestandteile der Natur oder des Geistes unter besserer Wahrung der Eigentümlichkeiten des letzteren in Parallele gesetzt werden können — möglich. Dieser Parallelismus stammt ursprünglich, wie schon bemerkt, aus dem naiven Realismus. Was aber die Bedeutung seiner Spinoza eigentümlichen Umbildung ist, haben wir jetzt einzusehen.

Das kausale Folgen des einen aus dem andern betrifft nur die endlichen Modifikationen der Attribute, nicht aber diese letzteren; das eine Attribut wirkt nicht auf das andere. Sie sind nur durch das Substanzsein miteinander verbunden. Das ist so, weil jedes Attribut die Wesenheit eines und desselben Dinges, der Substanz, ist. Gott ist also der Grund eines ausgedehnten Einzeldings, nicht insoferne er das Ding erkennt, insofern in ihm eine Idee des Dinges existiert, sondern insofern ihm das Attribut der Ausdehnung zukommt, aus dem unendlich vieles auf unendlich viele Weise folgt.

Eine vollständige Durchbrechung des Prinzips liegt aber darin, Ideen von nicht existierenden Dingen zugeben zu müssen. Die Möglichkeit von falschen Ideen läßt sich nach den psychologischen Auffassungen, die aus Spinozas Grundkonzeption der Substanz folgen, auf die wir aber nicht näher einzugehen brauchen, noch dahin erklären, daß wir in uns nur Ideen von Affektionen unseres Körpers haben, während wir mehr zu haben glauben; ähnlich die Möglichkeit inadäquater Ideen dadurch, daß in Gott Ideen sein können derartig, daß davon nur ein Teil unser ganzes Denken füllt. Aber bei dem Versuch, die Möglichkeit von Ideen nicht existierender Dinge einzusehen, versagen alle Hilfsmittel, die der Parallelismus gewährt. Zwar ver-

wertet Spinoza die Tatsache als Analogie, daß es einen Komplex von als bloß möglich bestimmten Existenzen im Raume gibt, wie z. B. im Kreise die Rechtecke aus den Schnittstücken je zweier Sehnen nur der Möglichkeit nach existieren, solange dieses Sehnenpaar noch nicht gezogen ist. So sollen auch die Ideen von nichtexistierenden Dingen im Denken existieren. Hierauf ist zu sagen, daß die Erscheinung eines Komplexes bloß möglicher Existenzen im Raume nur dadurch möglich wird, daß der Raum selbst schon eine Erkenntnisart, und zwar eine Anschauung ist. Das Spinozistische Attribut der Ausdehnung — der reine Raum — gehört also selbst, wie Kant nachgewiesen hat, zum Attribut des Denkens im weiteren Sinne, reicht gar nicht an das Sein an sich heran; und nur hierdurch ist der Parallelismus Spinozas, soweit er überhaupt gelingt, möglich. Soweit er aber nicht gelingt, deutet er auf die ungeheure Verschiedenheit von Begriff und Anschauung hin, und aus dieser läßt sich sehr genau jenes Mißlingen deduzieren. Wir kommen also zu dem überraschenden Resultat, daß der Parallelismus Spinozas, durch den er das Denken und das Sein der Objekte in Beziehung setzen will, gerade nur soweit gelingt, als eine solche Beziehung gar nicht vorhanden ist, als aus dem Attribut des Denkens gar nicht herausgetreten wird, als dieses jenes vielmehr konstituiert.

Aber wir wollen das jetzt Widerlegte Spinoza einmal zugeben. Dann zeigt sich noch Eigentümlicheres. Zugegeben also, daß der bloß möglichen Existenz, der Existenz eines Dinges, insofern es bloß in dem Attribut der Ausdehnung einbegriffen ist, nicht aber Dauer besitzt, die ebenfalls bloß mögliche, nur in dem Attribut des Denkens enthaltene Existenz der Idee entspricht und der wirklichen Existenz eine wirkliche Idee, die aber außerdem natürlich die Existenz ihres Gegenstandes, weil er existiert, als begriffliches Merkmal enthält, dann ist bis jetzt der Parallelismus allerdings streng gewahrt. Nun ist aber auch eine wirkliche Idee möglich, ohne daß sie die Existenz ihres Gegenstandes einschließt; diese Beschaffenheit hat nämlich jede wirkliche, einzeln im Geiste existierende Idee eines nichtexistierenden Gegenstandes; diese Erscheinung durchbricht auf alle Fälle den Parallelismus.

Sagten wir aber nicht, daß die Existenz gar nicht Merkmal eines Begriffs, sondern Position sei? Natürlich handelte es sich damals um das, was die Existenz ursprünglich ist: absolute Position; über

diese können wir selbstverständlich auch einen Begriff bilden, der in einem andern Begriff von irgendeinem Gegenstand enthalten sein kann. Aber weil eben der Begriff, den wir uns von der Existenz als absoluter Position machten, die Wahrheiten zur Folge hat, erstens daß aus dem Enthaltensein dieses Merkmals niemals auf die Existenz geschlossen werden kann, da dann die Folge zum Grunde gemacht würde, daß zweitens ein Begriff wohl die Existenz eines andern Gegenstandes, niemals aber seine eigene enthalten kann, ist er der einzig mögliche.

Nach der naiven Auffassung bringt ein Gegenstand seine Vorstellung im Subjekt hervor; ein sonderbares Verhältnis: denn dann ist der Gegenstand Ursache der Existenz der Vorstellung, die ihrerseits wieder die Existenz des Gegenstandes, wenn auch nur als Folge, begrifflich enthält! Mit dem Gegenstande ist also die Vorstellung zwar gesetzt, aber nicht ist sie umgekehrt mit ihm aufgehoben. Aber auch das Gegenstück dieser ganzen Auffassung besitzt die naive Reflexion: mit der Vorstellung ist ihr nicht notwendig das Objekt aufgehoben, sie kennt unabhängig von allen Vorstellungen existierende Dinge. Aber welch ein Unterschied besteht zwischen diesen beiden Aussprüchen! Gegen diesen richten sich die stärksten und berechtigsten Zweifel der Philosophen, auch Spinozas. Auch er kennt keine unabhängig existierenden Objekte, sondern von jedem gibt es notwendig eine Idee in Gott. Hierin liegt sogar das innerste Motiv zur Aufstellung eines Parallelismus, der, soweit er sich hierin gründet, vollauf berechtigt ist. Aber der andere Ausspruch der naiven Reflexion von der Möglichkeit der Vorstellungen nicht existierender Dinge ist von unbezweifelbarer Wahrheit, und er macht die Lösung des erwähnten Problems durch einen exakten Parallelismus unmöglich. Will man trotzdem an ihm festhalten, dann wird er so kompliziert und widerspruchsvoll, daß sein Lösungswert für unsere Frage nicht größer ist als der der naiven Auffassung, während er doch nur der Versuch ist, die Annahmen derselben, die sich in dem Zustande einer verborgenen, aber heftigen Spannung befinden, zu vereinbaren. Eine Bestätigung dieser Darlegung, wie die Systeme der neueren Philosophie aus dem Gegenstandsproblem der naiven Reflexion geboren werden, besteht darin, daß dem Spinoza mit der Aufgreifung seines Parallelismus, eines immerhin höheren Denkmittels zum Versuch der Lösung jener Frage, sofort die Kausalität des Gegenstandes in bezug auf die

Vorstellung zweifelhaft wird. Dieses drückt sich in seiner Unterscheidung von Vorstellung und Idee aus: jene ist ihm eine bloße Wirkung der Einbildungskraft, wobei die Dinge Ursachen sind; diese wird ihm unabhängig von den Objekten rein innerlich erzeugt. Deshalb verwenden wir auch das Wort in diesem Sinne in unserer Abhandlung.

Wollte aber auch Spinoza in dem begrifflichen Nichteingeschlossensein der Existenz des Gegenstandes das Entsprechende der bloß möglichen objektiven Existenz erblicken (wodurch er sich aber mit seiner vorigen Auffassung in Widerspruch setzte), so bliebe dann eben das Verschwinden der Idee als Einzelnes im Denken und ihre bloß mögliche Existenz in ihm übrig, dem dann nichts im Attribut der Ausdehnung entspräche [7]). Auf alle Fälle ist also der Parallelismus verletzt. Dann käme aber noch das Wunderbare hinzu, daß dem Fortfall der dauernden Existenz im Ausgedehnten gar nicht ein Gleiches im Denken entspräche, sondern nur der Fortfall des begriffsinhaltlichen Merkmals in der nach wie vor existierenden Einzelidee. Das Gebiet der Begriffe erweist sich eben wieder hier als viel beziehungsreicher als das der Anschauung und des objektiv Seienden, und da ist es eben nicht möglich, dieses Mehr an eigentümlichen Phänomenen einfach zu vernachlässigen und Denken und Sein über einen Kamm zu scheren.

Nun müssen wir einige Einwände besprechen, die sich im Sinne Spinozas hiergegen erheben lassen. Das Haben der Idee eines nichtexistierenden Dinges könnte auf das Haben gewisser Körperaffektionen zurückgeführt werden, und dann entspräche auch dieser ein Gegenstand im Attribut der Ausdehnung. Aber was ist das frei Hinzugefügte, das ich mehr habe, wenn jene Idee in mir ist? Auf diese Frage läßt sich im Sinne des Einwandes keine Antwort geben. Habe ich eine bloße Körperaffektion und glaube ich die Idee des Dinges zu haben, mit der sie in Wirkungszusammenhang stand, dann irre ich mich, habe aber nicht eine wahre Idee eines nicht existierenden Dinges, die ein Bewußtsein darüber, daß das Ding nicht vorhanden ist, einschließt.

---

[7]) Die einzelnen Attributmodifikationen folgen kausal in jedem Attribut für sich auseinander, was ein reines Entsprechen der Modifikationen verschiedener Attribute mit begründet. Wird deshalb in einem Attribute etwas aufgewiesen, dem in einem andern nichts entspricht, so ist diese Art der Gesetzlichkeit, dieses Zusammen von reinem Entsprechen und kausalen Folgen, unmöglich geworden.

Die von innen nacherzeugte Körperaffektion ist wohl die psychologische Bedingung der betrachteten Erscheinung, die conditio, sine qua non, aber nicht die Sache selbst: der Gedanke an das D i n g , das nicht existiert.

Ein zweiter Einwand, den einer erheben könnte, wäre: Aber Spinoza will ja die bekämpfte Auffassung nur als eine inadäquate Veranschaulichung gelten lassen, denn er sagt (nach der Übersetzung von Baensch): „Sollte jemand zur ausführlicheren Erläuterung des eben Gesagten ein Beispiel wünschen, so werde ich allerdings keins geben können, das die Sache, von der ich hier rede und die nun einmal einzigartig ist, adäquat erläutert; doch werde ich mich bestreben, die Sache, so gut es geht, anschaulich zu machen." Ja, wenn das nur wahr wäre! Aber man sollte gerade das Gegenteil erwarten: denn es handelt sich um das Verhältnis der Existenzweisen von Einzeldingen als Modifikationen des Attributs der Ausdehnung und der Ideen derselben. In demjenigen, was dem Zitat folgt, hat es aber Spinoza genau mit demselben zu tun: sogar mit rein mathematischen Modifikationen des Attributs der Ausdehnung und der Ideen hierüber. Gerade in seinem Sinne redet er also von der Sache selbst und gar nicht inadäquat. Daß dies eine bloße Veranschaulichung sein sollte, kann ich nicht gelten lassen. Sollte Spinoza etwas von der Schwierigkeit seiner Auffassung gemerkt haben?

Auch daß Spinoza seinen Parallelismussatz auf die Ideen als Objekte von andern Ideen anwendet, ist eine Durchbrechung seines Prinzips, da ja dieser Vorgang der Vergegenständlichung der Ideen für einander sich ganz in dem einen Attribut des Denkens abspielt. Bezeichnenderweise ist diese Durchbrechung mit einer Anerkennung des größeren Reichstums des Geistes verbunden: wer etwas weiß, weiß auch, d a ß er dies weiß, und so fort ins Unendliche, so daß jedes Wissen die vollendete Unendlichkeit eines Reihensystems von Ideen und Gegenständen ist, derartig, daß jede Idee in ihm zweimal vorkommt, einmal als Idee, dann als Gegenstand der nächst höheren. Die Anwendung des Parallelismussatzes erlaubt hier der Umstand, daß die Idee das mit den ausgedehnten Dingen gemeinsam hat, zur Ursache werden, das Attribut des Denkens zu einer andern Idee affizieren zu können. Allein Spinoza berücksichtigt nicht, daß nach der ursprünglichen Anlage seiner Auffassung das reine Entsprechen nur das Verhältnis zwischen Denken und Ausdehnung bestimmt. Da mit

dieser Festsetzung die Frage nach der Subjekt-Objekt-Beziehung mehr abgeschnitten als gelöst ist, wie wir noch sehen werden, so ist allerdings auch die Tatsache, daß eine Idee für eine andere vergegenständlicht werden kann, erst recht unbegreiflich geworden. Im Denken soll sich zwar dieselbe Verknüpfung finden wie im Ausgedehnten. Daß aber das Verhältnis, in dem beide Attribute zueinander stehen, im einen noch e i n m a l zur Anwendung kommt, ist ein entschiedener, aber notwendiger Widerspruch des Systems des Parallelismus.

Jetzt können wir seine wahre Bedeutung erkennen und den Zusammenhang des Urteils, das wir über ihn fällen, mit der Kantschen Philosophie. Die naive Reflexion stellt im Wahrheitsbegriff schon einen Parallelismus des Entsprechens der Gegenstände mit wahren Begriffen auf, durchbricht ihn aber, wie wir gesehen haben, in doppelter Weise. Einerseits dadurch, daß sie den größeren Reichtum der einen Seite mit Recht nicht antastet, dann aber, daß sie mit ihm den fruchtbaren Begriff des Bedingens in der Weise verbindet, daß sie die Gegenstände, denen doch die Begriffe, sofern sie wahr sind, rein entsprechen sollen, zu U r s a c h e n eben dieser Begriffe als Vorstellungen stempelt. Ein Philosoph, der sich durch die Einsicht des Problematischen, der widerspruchsvollen Bestandteile, die dieser Standpunkt benutzt, zu einer höheren und gefestigteren Ansicht erheben wollte, könnte das z. B. dadurch versuchen, daß er den Begriff des Bedingens, wie er hier verwandt wird, beiseite setzte, und die Vorstellung des Parallelismus rein herauszuarbeiten strebte. Das hat nun Spinoza getan. Zu diesem Zweck mußte er aber auch den Reichtum der einen Seite nivellieren. Auf diese Weise gelangte er zu einer sehr exakten Vorstellung des Parallelismus, aber hierdurch noch lange nicht zu einer glücklichen Lösung der Probleme, die die naive Reflexion darbietet. Der größere Reichtum der einen Seite darf nämlich in seiner Eigentümlichkeit nicht gestört werden, und ferner können wir auch nicht auf den außerordentlich fruchtbaren Begriff des Bedingens verzichten und den Unterschied zwischen dem Bedingenden und Bedingten durch den Begriff des reinen Entsprechens aufheben, der nur ein Trümmerstück dieses Begriffspaares ist. Dergleichen durch eine Nivellierung begrifflicher Problembestandteile zustande kommenden Lösungen stellen eine besondere Klasse dar. Weil sie sich von der gewöhnlichen Ansicht sehr weit entfernen, sind sie sehr schwer auszuführen und stellen an die geniale Denkkraft ihrer Urheber die größten Anforderungen.

Wenn man nun auch Spinoza zugestehen muß, daß er in dieser Hinsicht das Menschenmögliche geleistet hat, so ist damit doch nicht gesagt, daß das Schwerste auch immer das Richtigste ist. Wenn nun die naive Reflexion im Gebrauch des Begriffs des Bedingens im Recht ist und nur die Art, wie sie ihn verwendet, falsch ist, dann gilt die Frage: Da der Gegenstand nicht die Erkenntnis bedingt, welches Verhältnis des Bedingens findet denn dann hier wahrheitsgemäß statt? Hier setzt nun die großartige Leistung Kants mit seiner Antwort ein: Gerade das umgekehrte. Die Erkenntnis bedingt den Gegenstand durch die apriorischen Elemente, die sie enthält. Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur. Die nähere Ausführung dieser Idee in der Kritik der reinen Vernunft hat, obgleich sie in gewissen Punkten verbesserungsbedürftig ist, den Beweis erbracht, daß dabei der eigentümliche Reichtum des Geistes im Vergleich mit der Welt der Objekte nicht nivelliert, sondern gerade im Gegenteil recht plastisch herausgearbeitet wird (und dies ist die zweite Art, mit den Problemen der naiven Reflexion fertig zu werden), daß ferner der fruchtbare Begriff des Bedingens und Bedingtseins die ihm zukommende Stelle im System der Vernunft erhält. Hierdurch kommt so recht zum Bewußtsein, daß eine Lösung, die jenen Begriff antastet, nichts ist. Falls sich das aber so verhält, dann müssen die Mängel einer hiervon abweichenden Lösung des Problems sich auch durch immanente Kritik finden lassen, was oben durch Aufdeckung der Schwierigkeit, den Parallelismus wirklich rein durchzuführen, zu leisten versucht worden ist.

Zum Schluß noch ein Wort über die Bedeutung des Spinozistischen Parallelismus für die heutige Philosophie. In der Gegenwart erleben wir den höchst interessanten Vorgang der Lostrennung einer Einzelwissenschaft von dem Mutterboden der Philosophie: der Psychologie. Sie geschieht nun wesentlich mit Hilfe des Spinozistischen Parallelismus, der natürlich als eine metaphysische Theorie eine Umbildung ins Empirische als psychophysischer Parallelismus erfahren muß. Auch bei Wundt findet sich ein Hinweis auf diesen Zusammenhang. So erlebt Spinoza heute eine ganz andersartige Wiederauflebung als zur Zeit Lessings. Mit unserer Kritik ist nun auch zum größten Teil die Kritik dieser speziellen Ausbildung des Parallelismus gegeben. Es geht aus ihr vor allen Dingen hervor, daß die Psychologie als Einzelwissenschaft das Schicksal anderer physischer Einzelwissenschaften

teilt, auf sehr anfechtbaren Grundvorstellungen aufgebaut zu sein. Man denkt hier unwillkürlich an den Atomismus. Es sieht beinahe so aus, als ob eine Einzelwissenschaft nicht anders als auf Grund solcher trümmerhaften Begriffe, die auf ihre Eingeschränktheit Rücksicht nehmen, möglich wäre. Aber als Arbeitshypothese mag der psychophysische Parallelismus seine guten Dienste für die Psychologie leisten. Man muß von ihm nur nicht verlangen, eine Lösung für die letzten Fragen der Philosophie zu geben. In diesen natürlichen Fehler ist aber schon Fechner verfallen. Das kann nur die Philosophie durch eine begriffliche Durchforschung derjenigen Gedankengebiete zu leisten versuchen, aus denen die Grundvorstellungen der Einzelwissenschaften überhaupt hervorgehen, nämlich der Erkenntnisse a priori.

Rezensionen.

Große Denker. Herausgegeben von E. v. Aster. Quelle & Meyer, Leipzig 1912. 2 Bände, 384 und 380 S. (Br. 14 Mk., gebd. 16 Mk.)

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß ein Werk wie das vorliegende eine ganz eigenartige Bedeutung und einen besonderen Reiz hat. Es scheint mir ein sehr glücklicher Gedanke zu sein, gewissermaßen eine Geschichte der Philosophie zu geben durch eingehende Charakterisierung der bedeutendsten philosophischen Systeme. Und ebenso fruchtbar erweist sich hierbei das Prinzip, für jedes der dargestellten Gedankensysteme einen eigenen Interpreten zu Worte kommen zu lassen. Dadurch bekommt das Ganze eine Frische und Lebendigkeit, wie sie ein Einzelner bei der Wiedergabe einander so entgegengesetzter Standpunkte wohl kaum erreichen dürfte. Allerdings sind auch gewisse Nachteile, die diese Darstellungsweise mit sich bringt, nicht zu verkennen, die mangelnde Einheitlichkeit der Auffassung, die durchaus verschiedene Behandlung des jeweiligen Stoffes und schließlich sogar gewisse Widersprüche zwischen den einzelnen Darstellungen. Auf einen davon, vielleicht den charakteristischsten und auffallendsten werden wir nachher noch zu sprechen kommen. Zunächst lasse ich eine Übersicht über das Gebotene folgen. Es haben behandelt:

A. Fischer, München: Die Grundlehren der vorsokratischen Philosophie.
R. Richter, Leipzig: Sokrates und die Sophisten.
P. Natorp, Marburg: Platon.
F. Brentano, Florenz: Aristoteles.
A. Schmekel, Greifswald: Die hellenistisch-römische Philosophie.
M. Baumgartner, Breslau: Augustinus.
Derselbe: Thomas von Aquin.
R. Hönigswald, Berlin: Giordano Bruno.
M. Frischeisen-Köhler, Berlin: Descartes.
O. Baensch, Straßburg: Spinoza.
W. Kinkel, Gießen: Leibnitz.
E. v. Aster, München: Locke-Hume.
P. Menzer, Halle: Kant.
F. Medikus, Zürich: Fichte.
H. Falkenheim, München: Hegel.
O. Braun, München: Schelling.
R. Lehmann, Posen: Schopenhauer.
Derselbe: Herbart.
A. Pfänder, München: Nietzsche.
W. Windelband, Heidelberg: Die philosophischen Richtungen der Gegenwart.

Es scheint mir ganz unzweifelhaft, daß der Herausgeber ein großes Geschick in der Auswahl seiner einzelnen Mitarbeiter bewiesen hat, denn wer auch nur einen oberflächlichen Überblick über die Arbeitsgebiete der bei diesem Werke beteiligten Gelehrten hat, wird von vornherein erkennen, daß hier jeder der großen Denker einen Darsteller gefunden hat, der gerade der Eigenart dieses Philosophen oder dieser Zeit ein besonderes Verständnis entgegenbrachte. Und in der Tat finden sich unter all diesen Darstellungen vielleicht nur ein oder zwei, die man nicht als gelungen ansprechen dürfte. Wir können natürlich nicht auf alle hier näher eingehen. Über einige aber möchte ich — ohne jedoch die nichterwähnten dadurch irgendwie zurückstellen zu wollen — ein paar Worte sagen. Gleich die erste Arbeit, die Darstellung der Vorsokratiker durch Fischer, einer der umfangreichsten Aufsätze dieses Werkes, bietet nach Stil und Inhalt eine außergewöhnliche Leistung. Hier finden wir nicht jene trockene systematisch abhandelnde Art, die wir sonst bei Darstellungen der altgriechischen Philosophie gewohnt sind. Fischer hat es nicht genügt, die Systeme dieser Denker nur darzustellen, sondern er versteht es auch ihren Gründen nachzuspüren, die dunklen Worte faßlich zu machen und uns so diese Männer wirklich näher zu bringen, so daß wir ihre Probleme in den unseren wiedererkennen, ohne doch den Unterschied zwischen ihrer noch selbstsicheren monumentalen Fragestellung und der unseren, die durch den Skeptizismus gesiebt eine viel vorsichtigere, aber auch minutiösere geworden ist, zu vergessen. Sodann scheinen mir die beiden Baumgartnerschen Aufsätze einer besonderen Beachtung wert, schon allein um dessentwillen, weil die mittelalterlichen Denker im Großen und Ganzen sich für die Gegenwart in eine viel nebelhaftere Ferne verlieren, als die antiken; sei es nun, daß das Interesse sich dieser Epoche nur selten zuwendet, sei es daß die Darstellungen dieses Zeitabschnittes besonders zu wünschen übrig lassen. Vielleicht auch aus beiden Gründen. Der Verfasser hat für seine Darstellung der beiden einander so entgegengesetzten Systeme des Augustin und des Thomas von Aquino eine außerordentliche übersichtliche Gliederung gefunden, deren besonderer Vorzug es ist, daß sie wie von selbst zu einem Vergleich dieser beiden Philosophen herausfordert und den Vergleich fast durchführt. Allerdings scheinen mir im Bilde Augustins wesentliche Züge zu fehlen, die, wenn sie auch in erster Linie für seine kirchliche Lehre von Bedeutung sind, in einer Darstellung seiner Philosophie doch nicht übergangen werden dürfen. Als einen besonderen Vorzug der Asterschen Darstellung von Locke und Hume möchte ich seine hervorragende Klarheit und Faßlichkeit hervorheben, die diesen Abschnitt wohl auch dem philosophisch gar nicht Vorgebildeten zugänglich machen dürfte. Eine durchaus eigenartige Leistung ist die Pfändersche Nietzsche-Darstellung. Wo bisher über Nietzsches Philosophie geschrieben worden ist, da ist es meist in einem Stil und einer Form geschehen, die es uns allmählich fast unmöglich gemacht haben, Nietzsches eigentliche Gedanken und ihren systematischen Zusammenhang noch zu finden. Seine Darsteller pflegen ihn mit Begeisterung zu überschütten oder mit Unverständnis zu erdrücken. Nur gerecht werden sie ihm nicht. So ist man denn zunächst ganz überrascht, hier eine gründliche, syste-

matische Darstellung zu finden, die von jeder Phrase, ja von jedem überflüssigen Wort so weit entfernt ist, daß man sie fast trocken nennen möchte, wäre sie nicht der einzige Weg, um uns einmal recht deutlich zum Bewußtsein zu bringen, daß Nietzsche nicht nur als Dichter, sondern auch als Philosoph Beachtung verdient, und daß der gedankliche Gehalt seiner Werke doch das ist, worauf es ihm in erster Linie ankam. Besonders das Nietzschesche Wort vom Übermenschen ist als Schlagwort so gründlich mißbraucht worden, daß es schon einiger Anstrengung bedarf, um seinen Sinn wieder zurechtzurücken. Möchten doch alle diejenigen, die sich über Nietzsche zu reden oder zu schreiben bemüßigt fühlen — und derer gibt es heute gar viele —, es nicht unterlassen, sich mit dieser Darstellung seiner Lehre bekannt zu machen. Den Abschluß des ganzen Werkes bildet die Windelbandsche Abhandlung über die philosophischen Richtungen der Gegenwart. Bei dieser Gelegenheit muß ich auf den oben erwähnten merkwürdigen Widerspruch zurückkommen. Wer dieses Buch etwa hintereinander durchliest, der hat soeben in dem Pfänderschen Aufsatz den wesentlichen philosophischen Gehalt von Nietzsches Lehre in gedanklicher Klarheit dargestellt gefunden. Dreht er jetzt eine Seite um, so findet er bei Windelband gleich auf der ersten Seite den Satz: „Aus solchen Stimmungen ist es zu begreifen, daß man einen Dichter wie Nietzsche für einen Denker genommen hat", und im Anschluß daran noch ein paar Worte, die beabsichtigen, ihn wieder ganz in das belletristische Licht zu rücken. Im übrigen hat sich Windelband leider nicht die Aufgabe gestellt, wirklich die Gegenwart zu behandeln, sondern er stellt die jüngste Vergangenheit dar, diese allerdings mit der Meisterschaft, die aus den Windelbandschen Werken zur Geschichte der Philosophie hinreichend bekannt ist. Schade ist es aber doch, daß er nicht wirklich die Gegenwart behandelt hat, denn das wäre ein Thema gewesen, das noch niemand gründlich behandelt h a t, und nur wenige darzustellen i n d e r L a g e w ä r e n und von diesen wenigen wäre Windelband vielleicht der berufenste gewesen.

Wir wollen jetzt noch einen abschließenden Blick auf das Ganze des Werkes werfen. Nach dem Vorwort des Herausgebers verfolgt es den Zweck, nicht Philosophie, sondern philosophieren zu lehren. Und für diesen Zweck macht es die Mitarbeit so vieler voneinander in Darstellungsweise, Auffassung und Grundüberzeugung verschiedener Gelehrter gewiß besonders geeignet. Seiner ganzen Art nach wendet es sich nicht nur an den Fachphilosophen, sondern an den weiten Kreis philosophisch Orientierter und Interessierter. Trotz der monographischen Behandlung der einzelnen Philosophen haben es die meisten Verfasser mit glücklicher Hand verstanden, die geschichtlichen und Zeitbeziehungen der Gedankensysteme zur Geltung zu bringen. Nur das biographische Moment ist leider in einzelnen Darstellungen bedeutend zu kurz gekommen.

Was das Äußere des Werkes betrifft, so hat sich der Verlag bemüht, durch gute Bilderbeigaben, einen klaren und schönen Druck dem Inhalt des Buches einen würdigen Rahmen zu schaffen. Allerdings läßt an einigen Stellen die Sauberkeit des Satzes zu wünschen übrig. Der Einband ist von ungleichem künstlerischen Wert. Während der Deckel in seiner klaren Einfachheit kaum

besser hätte entworfen werden können, scheint der Rücken mit verzierenden goldenen Linien etwas überladen und läßt die stilistische Einfachheit, die der Deckel zeigt und die einem solchen Werke auch angemessen erscheint, vermissen. Immerhin sind das einzelne Ausstellungen, die den Gesamtcharakter der Ausstattung nicht wesentlich zu beeinträchtigen vermögen.

So dürfen wir unser Urteil wohl abschließend dahin zusammenfassen: Das Werk ist eine hervorragende Leistung in jeder Hinsicht und wir w ü n s c h e n ihm den Erfolg, den es v e r d i e n t. W. B l o c h, München.

M e s s e r, A.: Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter. Wissenschaft und Bildung Bd. 107. Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig 1912. VII und 136 S. gebd. 1,25 Mk.

Dieses Büchlein ist nicht für den Fachphilosophen geschrieben, wie ja schon daraus hervorgeht, daß es in einer Sammlung populär-wissenschaftlicher Darstellungen (im guten Sinne) erscheint, sondern es stellt sich die Aufgabe, denjenigen Kreisen, die keine besondere philosophische Vorbildung besitzen, einen Einblick in die Geschichte der Philosophie zu verschaffen, deren Kenntnis ja zum Verständnis vieler anderer geschichtlicher und kultureller Erscheinungen unentbehrlich ist. Es ist dem Verfasser gut gelungen, auf engem Raum die schwierigen Fragen klar, anschaulich und fesselnd darzustellen. Besonders erfreulich ist es, daß in dieser Darstellung auch die mittelalterliche Philosophie, die in vielen populären Darstellungen kaum erwähnt wird, den ihr gebührenden Platz findet. In Fußnoten macht der Verfasser häufig Bemerkungen, die die Beziehung zur gegenwärtigen Kulturlage herstellen. Außer einem Verzeichnis der behandelten Philosophen findet sich auch ein Verzeichnis der Stellen, wo wichtige philosophische Begriffe erklärt sind. Kurzum das Büchlein scheint mir in jeder Hinsicht seinen Zweck zu erfüllen und ich möchte es daher der Beachtung empfehlen.

B l o c h, München.

S t a d l e r, A u g u s t: Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Unveränderte Neuausgabe der 1. Auflage. Ferd. Dümmler. Berlin 1912. 155 S. 3,60 Mk.

„Solange man die Werke Kants studieren und auf ihren Wortlaut untersuchen wird, um ihren historisch ewigen Sinn zu erforschen, solange wird man auch die Kantbücher August Stadlers studieren und würdigen.“ Wir können, wenn wir auf den Wert des vorliegenden Buches und das Verdienst, das sich der Verlag mit der Neuausgabe erworben hat, hinweisen wollen, nichts Besseres tun, als uns auf diese Worte Hermann Cohens zu beziehen.

Kant hat die Ästhetik in das System der Philosophie eingeordnet. In diesem Zusammenhange mit dem Ganzen des Systems behandelt Stadler das Prinzip der Zweckmäßigkeit. Dieser Terminus entspringt bei Kant aus rein erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Er stellt in letzter Hinsicht die Hypothese von der Begreiflichkeit der Natur dar, aber der neuen Natur der Vernunftkritik als des Inbegriffs der Erfahrung und ihrer Bedingungen.

Die Kritik der Urteilskraft enthält nicht nur die Begründung der Ästhetik, sondern auch die Begründung der beschreibenden Naturwissenschaft der Organismen. Gerade hier hat der Gedanke der Zweckmäßigkeit seine eigentliche Stätte. Und hier wird die (gemeinhin verkannte, sogar von O. Liebmann) systematische Bedeutung des „Dinges an sich" als eines Grenzbegriffes erst klar verständlich. Wer sich mit den Problemen der modernen Entwicklungslehre oder den Problemen der Ästhetik befaßt, wird sich notwendig bei Kant Orientierung suchen müssen. Dabei werden ihm die gründlichen und lichtvollen Ausführungen Stadlers gute Führerdienste leisten.

Dr. G. Falter.

Hans Baer, Dr. phil., Beobachtungen über das Verhältnis von Herders Kalligone zu Kants Kritik der Urteilskraft. Heidelberg.

Eine philologisch sorgfältig durchgeführte Studie. Bedenken muß es erregen, wenn B. aus der Kalligone allein, ohne Heranziehung und Vergleichung mit dem Reise-Journal, die Herdersche Ästhetik erschließen und mit der Kants in Vergleich bringen will. B. zitiert Bleuke, Schlapp; aus unerfindlichen Gründen bezieht er sich nicht ein einziges Mal auf die grundlegende Arbeit über Kants Ästhetik, H. Cohens: Kants Begründung der Ästhetik. Er hätte darin viel Wertvolles für seine Arbeit nicht nur in bezug auf Kant, sondern auch hinsichtlich Herders gefunden.

Der beste Teil dieser Arbeit — eines ohne Zweifel geistreichen Mannes — ist das 1. Kapitel des 2. Teils, in welchem die ästhetische Idee als innere Form betrachtet wird.

Gießen. Dr. G. Falter.

Horst Engert, Dr., Das historische Denken Max Stirners. Leipzig, Otto Wigand, 1911. 66 S. 1,80 *M*.

In dieser recht lesenswerten Abhandlung wird der Beweis versucht, Stirner sei nicht, wie man gemeinhin annimmt, Solipsist gewesen. Stirner leugne nicht, daß es Probleme im Denken gebe, aber sie seien freiwillig aufgesuchte. Die Beweisführung des Verf. scheint mir nicht überzeugend. Denn die Stellen, auf die er sich stützt, sprechen doch ohne Zweifel für die Auffassung des Solipsismus. „Wahrheit erwartet und empfängt alles von dir und ist selbst nur durch dich; denn sie existiert nur — in deinem Kopfe". „Durch meinen Willen erhält sie Wert. Ich bin das Kriterium der Wahrheit." Daraus kann nur geschlossen werden, daß Stirner doch an der Klippe des Solipsismus gescheitert ist.

Interessant ist der Nachweis, daß Stirner in seiner Auffassung der Entwicklung des Einzelnen wie der Gesellschaft von Hegels dialektischem Schema abhängig ist. Wie im Egoismus des Mannes der Realismus des Knaben und der Idealismus des Jünglings aufgehoben sei, erfolge im humanen Liberalismus die Aufhebung des politischen und des sozialen Liberalismus.

Marburg a. L. Dr. G. Falter.

Tillich, Lic. theol. Dr. Paul: Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung.

Ich zweifle nicht, daß die breiten Darlegungen, die nach ausdrücklichem Geständnis des Verfassers einer „historisch-dialektischen" Methode folgen, für Theologen großes Interesse darbieten werden, besonders für diejenigen, die sich mit dogmengeschichtlichen Untersuchungen befassen.

Den Philosophen könnte höchstens die Einleitung, die die Methode der Forschung begründet, zu eingehender Stellungnahme veranlassen. Der Verfasser versucht eine Reduktion der sieben Perioden in der Entwicklung Schellings auf zwei. „Vor der ‚Freiheitslehre' liegt der große Umschwung in Schellings Denken." „Der Übergang ist aber nicht äußerlich, sondern dialektisch." Der Verfasser meint, „daß Schelling durch den inneren Fortschritt seiner Entwicklung in die Nähe jener Philosophen (Spinoza, Plato. Böhme usf.) geführt wurde und er sich, sobald ihm die Verwandtschaft zum Bewußtsein kam, die ihm homogenen Elemente des verwandten Systems aneignete". Er will Schelling zwar durchaus historisch aus seiner Zeit usf. begreifen, allein er zieht für die vorgeführten Probleme eine immanente dialektische Behandlung der systematischen Zusammenhänge vor.

Der Verfasser legt sich mithin selber Beschränkungen auf, die nach seiner eigenen weiteren und tieferen Ansicht nicht berechtigt erscheinen. Die praktische Durchführung der methodischen Grundsätze zeigt in der Tat, daß der Verfasser sogleich ganz ins theologische und speziell dogmatische Fahrwasser gerät. Ich glaube nicht, daß die Untersuchung, so fleißig und sorgfältig sie angelegt sein mag, für die philosophiegeschichtliche Forschung einen fördernden Beitrag bedeutet. Immerhin ist der Versuch des Verfassers an sich anzuerkennen und für die Theologie ohne Frage wertvoll, weil er die Aufmerksamkeit auf wenig beachtete Probleme lenkt.

Dr. Bruno Jordan, Hannover.

Wilm, Emil Carl: The Philosophy of Schiller in its historical relations.

Der Verfasser will, gestützt auf die bekannten Werke von Überweg, Tomaschek und Kuno Fischer und die moderne Forschung, nichtphilosophischen englischen Lesern einen Überblick über Schillers Philosophie geben, soweit ihr Verständnis aus allgemeinen literargeschichtlichen Gründen notwendig erscheint. Der Versuch ist ihm innerhalb der selbst gezogenen Grenzen trefflich gelungen; sein Buch wird ohne Zweifel in Amerika und England viele Leser finden. Da es die neueren Forschungen nach Kräften berücksichtigt, klar und elegant geschrieben ist, kann es trotz mancher Mängel und Unebenheiten im einzelnen auch deutschen Lesern empfohlen werden.

Dr. Bruno Jordan, Hannover.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Averroes, Metaphysik. Hrsg. von Horten. Halle, Niemeyer.

Berkeley, Versuch einer neuen Theorie der Gesichtswahrnehmung. Hrsg. von Schmidt und Barth. Leipzig, Meiner.

Diels, H., Fragmente der Vorsokratiker. 3. Aufl. Berlin, Weidmann.

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der großen Denker. 10. Aufl. Leipzig, Veit.

Frehn, J., Nietzsche und das Problem der Moral. Neubabelsberg-Berlin, Akademische Verlagsgesellschaft.

Gomperz, Th., Griechische Denker. II. Bd. 3. Aufl. Leipzig, Veit.

Herbart, Einleitung in die Philosophie. 4. Aufl. Hrsg. v. Häntsch. Leipzig, Meiner.

Hochfeld, S., Das Künstlerische in der Sprache Schopenhauers. Leipzig, Veit.

Ihringer, B., Der Schuldbegriff bei den Mystikern der Reformationszeit. Berner Studien. Bern, Francke.

Koltan, J., Die Gedankenwelt berühmter Biologen. München, Reinhardt.

Lotze, H., System der Philosophie. Hrsg. v. Misch. Leipzig, Meiner.

Maimon, S., Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Hrsg. v. B. Engel. Berlin, Reuther.

Mootz, H., Die chinesische Weltanschauung. Straßburg, Trübner.

Raab, F., Die Philosophie von R. Avenarius. Leipzig, Meiner.

Rehmke, J., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, Quelle Mayer.

Sickel, P., Hebbels Welt- und Lebensanschauung. Hamburg, Voß.

Slonimsky, H., Heraklit und Parmenides. Gießen, Töpelmann.

Stadler, A., Kant. Akademische Vorlesungen. Leipzig, Barth.

Walther, H., Herbarts Charakter und Pädagogik in ihrer Entwicklung. Stuttgart, Kohlhammer.

Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 6. Aufl. Tübingen, Mohr.

B. Englische und amerikanische Literatur.

Brett Sydney, History of Psychology ancient and patristic. London, Allen.

Boutroux, E., Historical Studies in Philosophy. London, Macmillan.

Holt, E. etc., The New Realism. New York, Macmillan.
Hall, S., Founders of modern Psychology. London, Appleton.
James, W., Essays in radical empiricism. London, Longmans.
Keller, The Problem of Exil in Plotinus. Cambridge.
Schiller, F., Studies in Humanism. London, Macmillan.

C. Französische und belgische Literatur.

Andler, Ch., Basch, Benrubi, etc. La Philosophie allemande au XIX siècle. Paris, Alcan.
Bonet, P., Bossuet moraliste. Paris, Lethiellex.
Meyer, E., Histoire de l'antiquité. T. 1. Introduction à l'étude des sociétés anciennes. Paris, Geuthner.
Palante, Les Antinomies entre l'Individu et la Société. Paris, Alcan.

D. Italienische und spanische Literatur.

Gemelli, A., Recenti scoperte e recenti teorie nelle studio dell' origine dell' nomo. Firenze.
Rutkiewicz, B., Il psicomonismo o monismo psicobiologico. Firenze.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Vierteljahrsheft für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie. Bd. XXXVI. H. 3. Kuntze, Natur- und Geschichtsphilosophie.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 148. H. 2. Ferber, Platos Polemik gegen die Lustlehre.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXV. H. 4. Teixidor, De universalibus inxta Suarez. Schindele, Friedrich der Große über Rousseau.

Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XXV. H. 3 u. 4. Anschütz, Tendenzen im psychologischen Empirismus der Gegenwart. Eine Erwiderung auf O. Külpes Ausführungen „Psychologie und Medizin" und „Über die Bedeutung der modernen Denkpsychologie".

Revue philosophique. An. 37. Nr. 11. Foucolt, Les revues allemandes de psychologie en 1911. — Nr. 12. Robet, La signification et la valeur du pragmatisme. Pérès, Vers une nouvelle conception du temps.

Revue de philosophie. An. 12. Nr. 9—10. Dom Quentin, La vie religieuse de l'anachorète, du cénobite et du moine Bénédictin. Marie-Joseph du Sacré-Coeur, Sainte Thérèse et le Carmel. Maréchal, Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne. Pinard, L'expérience, la raison, les normes extérieures dans le catholicisme.
— Nr. 11. Sérol, La fin de l'homme selon W. James.

Revue de Métaphysik et de Morale. An. 20. Nr. 5. Le Savoureux, L'entrepise philosophique de Renouvier. Mamelet, La philosophie de Simmel.

Lechalas, Une définition génétique du plan et de la ligne droite d'après Leibniz et Lobatschevsky. Koyré, Sur les nombres de Russell.

Revue Néo-Scolastique. An. XIX. Nr. 76. Lebrun, Néo-Darwinisme et Néo-Lamarckisme. Gemelli, Une orientation nouvelle de la scolastique. De Wulf, Le mouvement néo-scolastique. — L. de Lantsheere.

The philosophical Review. Vol. XXI. Nr. 6. Calkins, Bergson Personalist.

The American Journal of Psychology. Vol. XXIII. Nr. 4. Bentley etc., New Apparatus for acoustical experiments. Ruckmich, The History and Status of Psychology in America. Titchener and Foster, Bibliography of the Scientific Writings of W. Wundt.

The Monist. Vol. XXII. Nr. 4. Bostwick, Atomic Theories of Energy. Jacoby, Pragmatism and Schopenhauer. Edmunds, Buddhist Loans to Christianity. Schoff, A Postscript to Indo-Roman Relations in the first Century.

The Hibbert Journal. Vol. XI. Nr. 1. Lobstein, Modernism and the protestant consciousness. Scott, The Pessimism of Bergson. Strong, Quintilian, A Study in ancient and modern methods of education. Glover, The dämon environment of the primitive christian. Landa. The future of Judaism in England.

The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods. Vol. IX. Nr. 25. Lovejoy, Present Philosophical Tendencies. Mc Clure, A Point of Difference between American and English Realism.

Rivista di Filosofia. An. IV. Fasc. IV. Calcagno, Bergson e la cultura contemporanea. Calosso, L'autonomia scientifica della storia dell' arte.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Bacharach, A., Shaftesburys Optimismus und sein Verhältnis zum Leibnizschen. (Diss.) Straßburg.

Caffi, E., Nietzsches Stellung zu Machiavellis Lehre. Wien, Selbstverlag.

Eucken, R., Erkennen und Leben. Leipzig, Quelle & Meyer.

Franzian, E., N. K. Michailowsky als Soziologe und Philosoph. Berlin, Mayer & Müller.

Geijer, R., Die Situation auf dem psychologischen Arbeitsfeld. Berlin, Simion Nf.

Grundriß der Geschichtswissenschaften. Hrsg. von Aloys Meister. Bd. I. Abt. 6. Leipzig, Teubner.

Harnack, A., Die Benutzung der Königlichen Bibliothek und die deutsche Nationalbibliothek. Berlin, Springer.

Hensel, P., Hauptprobleme der Ethik. Leipzig, Teubner.

Hörter, F. H., Die Methode in Erich Wasmanns Tierpsychologie. Paderborn, Ferd. Schöningh.

Jahrbuch der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien 1912. Leipzig, J. A. Barth.

Jaskowski, Friedrich, Philosophie des Vegetarismus. Berlin, Otto Salle.

Jodl, Friedr., Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. II. Bd. Kant und die Ethik im 19. Jahrhundert. 2. Aufl., Stuttgart, Cotta Nfg.

Kant, J., Anthropologie. Hrsg. von K. Vorländer. Leipzig, F. Meiner.

Kiewer, M., Grundlagen einer organischen Weltanschauung. Berlin, Simion Nf.

Külpe, O., Die Realisierung. Bd. I. Leipzig, Hirzel.

Messer, A., Geschichte der Philosophie. Leipzig, Quelle & Meyer.

Monzel, A., Die Lehre vom inneren Sinn bei Kant. Bonn, Georgi.

Nietzsche, Friedrich, Werke Bd. XIX, Philologica. Bd. III. Leipzig, Kröner.

Ostwald, Wilh., Die Philosophie der Werte. Leipzig, Ebd.

Rawitz, B., Der Mensch. Eine fundamental-philosophische Untersuchung. Berlin, Simion Nf.

Rehmke, J., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, Quelle & Meyer.

Schrecker, P., Henri Bergsons Philosophie der Persönlichkeit. München. Reinhardt.

Schwieder, F. P., Nichts ist unmöglich. Straßburg, Singer.

Slonimsky, H., Heraklit und Parmenides. Gießen, Töpelmann.

Stieglitz, O., Einführung in die Musikästhetik. Stuttgart, Cotta Nfg.

Teubners, B. G., Verlagskatalog auf dem Gebiete der Mathematik, Naturwissenschaften und Technik. Leipzig.

Westermann, E., Grundlinien der Welt- und Lebensanschauung Rudolf Hildebrands. Leipzig, Quelle & Meyer.

Wild, C. C., Das Christentum im Lichte der modernen Wissenschaft. St. Gallen, Selbstverlag.

Willmann, O., Aus der Werkstatt der Philosophia perennis. Freiburg, Herder.

Ziehen, Th., Erkenntnistheorie. Jena, G. Fischer.

B. Französische Literatur.

Dumesnil, G., La Sophistique contemporaine. Paris, G. Beauchesne.

Renouvier, Ch., Essais de Critique Générale. Deuxième Essai. Traité de Psychologie Rationelle. 2 Bde. Paris, A. Colin.

Roland-Gosselin, Les Methodes de la Définition d'après Aristote. Kain.

C. Englische Literatur.

Chatterton-Hill, The Philosophy of Nietzsche. London, John Ouseley Ltd.

Festskrift tillequad Edvard Westermarck. Helsingfors.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIX. Band, 3. Heft.

XVI.

Kants Beweis für die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft.

(Kr. d. r. V. Kehrbach S. 116/118, 130/134.)

Von

Friedrich Maywald.

Inhaltsübersicht (die Zahlen beziehen sich auf die Absätze).

Aufstellung des Themas 1.

I. Das erste Glied des Beweises 2—11. Der Begriff der Reproduktion 3—4. Reproduktion und Assoziation ohne Regeln und Wiederholungen der Erscheinungen möglich 5—7. Assoziabilität oder Affinität 8. Regel und Folge 9—10. Ergebnis des 1. Teils 11.

II. Ein formeller Fehler des Beweises 12.

III. Die den Nerv des Beweises bildende Parallele zwischen empirischer und transzendentaler Reproduktion 13—21. Vertauschung der Begriffe Assoziation und Reproduktion 13—14. Vereinbarkeit zu einer „ganzen Vorstellung" als Erfordernis der Assoziation 15—16. Erfordernis von mindestens zwei Gliedern bei der Assoziation 17. Prüfung der „reinen" Beispiele bezüglich dieser Erfordernisse 18—20. Verschiedener Sinn des Begriffes Reproduktion bei der empirischen und transzendentalen Synthesis 21.

IV. Eine Linie an sich usw. als Erfordernis der Parallele 22.

V. Affinität als Folge der Synthesis der Einbildungskraft betrachtet 23. Dann der Beweis überflüssig 24. Empirisch und transzendental, ohne Beweis vorausgesetzte Begriffe 25.

VI. Ein formeller Widerspruch des Beweises 26.

VII. Ein Zirkelschluß des Beweises 27. Ergebnis 28.

1 Kant sucht in seiner Deduktion der Kategorien u. a. das Vorhandensein und die Wirksamkeit einer produktiven bzw. reproduktiven Einbildungskraft darzulegen. In der ersten Auflage der Kritik der

reinen Vernunft finden sich die darauf bezüglichen Ausführungen besonders auf S. 116/118 und 130/134 (Ausgabe Kehrbach-Reclam). Hier wird der Versuch gemacht, durch ein vom „Empirischen" (130) ausgehendes Beweisverfahren zu zeigen, daß „man" eine reine transzendentale Synthesis" „der Einbildungskraft" „annehmen müsse" (117). Ich glaube, daß auf S. 130/134 im wesentlichen nur eine breitere Ausführung der auf S. 116/118 dargelegten Gedanken zu finden ist, und daß der Gedankengang hier durch Hereinziehung der „ursprünglichen Apperzeption" (131 f.) gestört wird. Eine Kritik des Beweises für die Annahme einer „transzendentalen Funktion der Einbildungskraft" (132) kann sich also auf die Darlegungen auf S. 116/118 beschränken. Da sich eine solche Kritik auch bei H. Vaihinger („Die transzendentale Deduktion der Kategorien", Halle 1902) nicht findet, — er beschränkt sich auf die Bemerkung, daß dieser „Nachweis" „sehr gesucht und geschraubt" sei (S. 17/39) —, so will ich versuchen, eine eingehende (Kritik S. 9) Analyse der Gedanken Kants zu geben.

2 Das erste Glied des Beweises besteht in der Behauptung, das „empirische Gesetz" der „Reproduktion" „setze voraus", „daß die Erscheinungen selbst wirklich einer ... Regel unterworfen seien" und zwar „von selbst" (116 Nr. 2, Z. 7—16, 2—5 v. u.), oder daß „eine notwendige synthetische Einheit" in ihnen vorhanden sei. Die Regelmäßigkeit oder Einheit der Erscheinungen bzw. ihr „Grund" (117) ist also unmittelbar genommen als „etwas", „was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen möglich macht" (116/117, 119, 3—5 v. u.). „Ohne das" (116 Mitte), d. h. ohne Regelmäßigkeit, „Affinität" (125/26. 132), Assoziabilität (131/132), „Reproduzibilität" (117, 121 u.) oder „synthetische Einheit" (117) gäbe es keine Reproduktion, mit andern Worten: Reproduktion ist nur möglich, wenn die Erscheinungen Regeln unterworfen sind; nun findet Reproduktion wirklich statt, sie ist ein empirisches Faktum, also müssen auch die Erscheinungen Regeln unterworfen sein.

3 Daß die Reproduktion ohne Regelmäßigkeit der Erscheinungen unmöglich sei, ist aber eine Behauptung Kants, die den Tatsachen widerspricht, wie sich aus einer näheren Betrachtung des Begriffs Reproduktion ergibt. Man kann vom realistischen Standpunkte aus oder nach der sogenannten „Abbildstheorie" auch diejenige Tätigkeit der Seele, welche ein Bild eines realen Gegenstandes ins Bewußtsein hineinproduziert, reproduktiv nennen, weil es sich ja

um ein bloßes Nachschaffen, um eine Wiederholung dessen handelt, was in der realen Wirklichkeit als Urbild gesetzt ist. Betrachtet man das im Bewußtsein befindliche Bild aber isoliert und losgelöst von seiner Beziehung zum realen Gegenstande, so muß die Tätigkeit der Seele als produktiv bezeichnet werden, weil tatsächlich ja etwas Neues, zu dem realen Gegenstande als zweites Hinzukommendes, von ihm „Unterschiedenes" (119 oben), weil in der imaginären, reell unräumlichen Dimension des Bewußtseinsraumes Gelegenes erzeugt wird, wie Farben und Töne beweisen. „Empfindungen" und die daraus „gestalteten" „Wahrnehmungen" sind eben durchaus „ein inneres Erzeugnis der Seele" (Ostermann-Wegener, Pädagogik I, S. 37/40, 12. Aufl. 1902), und in diesem Sinne bezeichnet auch Kant die „produktive" (128/29) „Einbildungskraft" als „ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst", weil sie aus den durch die „Sinne" „gelieferten" „Eindrücken" „Bilder der Gegenstände" „zusammensetzen" müsse (130 Anm.).

4 Es liegt auf der Hand, daß auch bei der Reproduktion von Wahrnehmungen oder bei Erinnerungsvorstellungen dieses produktive Vermögen der Seele in Kraft treten muß; denn was von einer Wahrnehmung zurückbleibt, kann nichts weiter sein als die Spur des ersten Eindrucks im Nervenorgan. Ähnlich wie die im Phonographen festgehaltenen Eindrücke nicht von selbst die Töne reproduzieren können, sondern wie hier bzw. im Grammophon eine bewegende Kraft hinzukommen muß, die den Stift über die Schallspuren leitet und dadurch die früheren Schwingungen neu erzeugt, so muß auch die produktive Einbildungskraft auf die im Hirn zurückgebliebenen Spuren aufs neue reagieren und dadurch die Erinnerungsvorstellungen neu erzeugen. Man nennt diese Tätigkeit der Seele aber reproduktiv, weil das Hauptinteresse sich hier auf die Erinnerung richtet, also den Umstand, daß die Vorstellung bereits früher schon mindestens einmal in demselben Bewußtsein aufgetreten war, und als Wiederholung erkannt wird.

5 Für diese Reproduktion ist es aber unmittelbar genommen völlig gleichgültig, ob die Vorstellungen früher nur ein einziges Mal oder öfter dagewesen sind, ob sie „sich oft" oder gar nicht „gefolgt oder begleitet haben" (116), d. h. ob sie als isolierte Einzelvorstellung oder als Vorstellungsfolge oder Vorstellungskomplex ins Bewußtsein getreten sind. „Reproduzibel" überhaupt sind alle Vorstellungen,

gleichgültig, ob sie durch einen Gegenstand erzeugt oder erdichtet, ob die Vorstellungen in sich harmonisch oder regellos und willkürlich verbundene Konglomerate waren. Diese Rücksichten sind neben andern Umständen nur von Bedeutung für die Leichtigkeit und den Umfang der Reproduktion.

6 Danach ist es also falsch, daß die Fähigkeit zur Reproduktion, die von Kant als „empirische Einbildungskraft" (116) anstatt als Gedächtnis bezeichnet wird, nur dann etwas „zu tun bekommen" würde, wenn die Erscheinungen gewissen „Regeln" „von selbst" „unterworfen seien", oder daß mehrere Erscheinungen oder Vorstellungen sich „oft" oder überhaupt „folgen" oder „begleiten" müssen (116), um reproduziert werden zu können. Es kann auch eine in sich einfache Vorstellung, wie eine einfache Farbe oder ein einfacher Ton, nach einmaligem früheren Erscheinen im Bewußtsein wieder reproduziert werden, und Kant gibt selbst schon auf der nächsten Seite (117) in den Teilen der Linie, den Zahl- und Zeiteinheiten Beispiele einfacher Vorstellungen, bei denen mindestens für die erste nach einmaligem Auftreten eine „Reproduktion stattfindet", wenn auch keine „Synthesis der Reproduktion" (116 u.), denn an einer einfachen Einheit ist nichts mehr zusammenzusetzen. Die Tatsache bzw. die Fähigkeit zur Reproduktion würde also nicht dadurch aufgehoben, obgleich natürlich beeinträchtigt, wenn in den Erscheinungen keine Regel wäre oder die Dinge sich fortwährend änderten. Das kommt daher, daß der „subjektive Grund" (131) für diese Reproduktion zunächst gar nichts mit der Regelmäßigkeit der Erscheinungen zu tun hat, sondern allein in „einem reproduktiven V e r m ö g e n der Einbildungskraft", d. h. in der Gedächtniskraft, welche frühere „Wahrnehmungen" in die Erinnerung zurückzurufen vermag (131, Z. 1—5). Die Regelmäßigkeit oder öftere Wiederholung bzw. Folge von Erscheinungen oder Vorstellungen ist also nur insofern von Bedeutung für ihre Reproduktion, als hier die empirische Beobachtung oder Regel gilt, daß die Reproduktion umso leichter erfolgt, je öfter derselbe Eindruck, der auch ein ganz einfacher, isolierter sein kann, sich wiederholt hat, also je tiefer er seine Spur in das materielle Organ des Gedächtnisses, das Hirn, eingedrückt hat.

7 In ähnlicher Weise spielt die Wiederholung eine Rolle bei der Einprägung mehrerer Einzelvorstellungen zu einem Komplex oder bei der Bildung von Assoziationsvorstellungen, nur daß hier die

Wiederholung als öftere Begleitung oder Aufeinanderfolge erscheint. Das ist das „empirische Gesetz", worauf Kant S. 116 hinweist, das er aber in ein „Gesetz der Reproduktion" und eine „empirische Synthesis der Reproduktion" umtauft. Bei der Assoziation handelt es sich um die Verknüpfung oder Vergesellschaftung mindestens zweier selbständiger oder als selbständig möglicher Vorstellungen, und das ist das Moment, das bei der Assoziation zur Reproduktion neu hinzutritt. Diese Verknüpfung oder Assoziation wird um so fester und sie taucht, wenn ein Glied derselben gegeben ist, um so leichter ganz oder teilweise aus der Erinnerung auf, wird also reproduziert, — aber als ganzer oder teilweiser Assoziationskomplex —, je „öfter" sich die beiden Vorstellungen „gefolgt oder begleitet" (116) haben. Es scheint zunächst hier noch plausibler als bei der bloßen Reproduktion einfacher Vorstellungen als Grund für die im Gedächtnis sich bildende Verknüpfung „eine, gewissen Regeln gemäße Begleitung oder Folge" der Erscheinungen „vorauszusetzen" (116). Der Schluß auf diese Voraussetzung wäre aber nur dann unanfechtbar, wenn dieses „empirische Gesetz" der öfteren Wiederholung von Vorstellungen die conditio sine qua non zur Bildung von Assoziationen wäre. Aber auch hier beweist die Tatsache des guten Gedächtnisses vieler Menschen, daß eine einmalige Folge oder der einmalige Eindruck zweier gleichzeitiger, sich „begleitender" Vorstellungen, deren Verbindung oder Folge eine „beständige Regel" nicht zu enthalten braucht, ausreicht, um sehr enge und feste Assoziationen herzustellen. Es genügt also auch hier vollständig der „subjektive" Faktor allein, „das Vermögen", Wahrnehmungen zu assoziiren" (131,3) oder die Fähigkeit der Seele, mindestens zwei Einzelvorstellungen gleichzeitig oder unmittelbar nacheinander aufzufassen oder zu „apprehendieren" (115, 132,1), um sie im Gedächtnis mit einander verbunden festzuhalten. Das Gedächtnis als grundlegender Faktor bei der Bildung von Assoziationen aus Folgeerscheinungen wird von Kant bei den transzendentalen Beispielen (117) und bei der „Rekognition im Begriff" (118) erwähnt, dagegen dort, wo es die ausschlaggebende Rolle spielt, in seinem empirischen Beispiel (116) übergangen bzw. als „empirische Einbildungskraft" bezeichnet, was um so merkwürdiger ist, als er gerade auf die Reproduktion, wenigstens den Worten nach, den Schwerpunkt legt. Denn wenn hier die Vorstellung der „roten Farbe" „einen Übergang des Gemüts" zur Vorstellung des „schweren Zinnobers" (116)

„hervorbringt", so ist zwar die früher gebildete Assoziation der beiden Vorstellungen der Gelegenheitsanlaß zur Reproduktion und der Grund dafür, daß die „eine Vorstellung vielmehr mit dieser, als einer andern in der Einbildungskraft in Verbindung tritt" (131, 2). Aber der eigentliche Grund dieser wie jeder Reproduktion kann nur in der Gedächtniskraft, in dem „subjektiven", „reproduktiven Vermögen der Einbildungskraft" (131, 1) gesucht werden.

Daneben erscheint der „objektive Grund" (131, 3), die „Reproduzibilität" (117), besser Assoziabilität oder Affinität (125, 131, 2), die objektive Beschaffenheit der Vorstellungen zunächst völlig gleichgültig. Darauf macht Kant selbst durch das Beispiel S. 116, Z. 5—7 v. u. aufmerksam, die Assoziation von Wort- und Sachvorstellungen; das Bewußtsein kann, wie dieses Beispiel zeigt, alle möglichen Vorstellungen mit einander assoziieren, ohne auf ihre Affinität oder ihre objektive Folge nach „Regeln" (116) Rücksicht zu nehmen. „Assoziabel" (131, 3) sind unmittelbar genommen alle Vorstellungen; es bleibt nur in vielen Fällen „unbestimmt und zufällig" (131, 3), welche oder ob überhaupt Assoziationen sich bilden. Solche zufälligen, willkürlichen Assoziationen sind im Grunde genommen die Worte der verschiedenen Sprachen für dieselbe Sachvorstellung (116, 5—7 v. u.), ebenso wie die stenographischen Sigel willkürliche Assoziationen willkürlicher Zeichen mit bestimmten Wortvorstellungen sind. Jedenfalls liegt in der Verbindung eines bestimmten Wortes oder Lautkomplexes mit einer bestimmten Sachvorstellung keine solche Notwendigkeit oder Regel, wie sie die Verbindung der roten Farbe mit dem schweren Zinnober oder der bestimmten Gestalt mit einem bestimmten Tiere oder Menschen zeigt (116). Selbst aus einer Folge von Erscheinungen, in welcher der absolute Zufall herrschte, könnte sich das „Vermögen", „Wahrnehmungen zu assozieren (131, 3), bestimmte, durch ihr zufälliges „Zusammengeraten" (131, 2) nahegelegte Vorstellungsverbindungen herausgreifen und ihre Verbindung im Gedächtnis feshtalten. Derartige Verbindungen sind z. B. die „unmöglichen Gegenstände" Meinongs (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 129 (1906) S. 54—66), d. h. sie sind nichts weiter als willkürliche Zusammenstellungen bloßer Worte, z. B. rundes Viereck (flatus vocis). Hier ergibt die Assoziation keine „ganze Vorstellung" (117 u.) mit „notwendiger synthetischer Einheit" (117 oben), auf die es Kant ankommt,

und man dürfte danach in Kants Sinne nur solche Vorstellungen „assoziabel“ (131, 3) nennen, welche durch die „empirische Regel der Assoziation“ (125), bzw. ihr Korrelat, die „im Objekt liegende“ „Affinität“, also durch ein „Gesetz der Natur“ oder durch die Logik als „assoziabel“ und verknüpfbar erwiesen werden. Die Beschränkung des Begriffs Assoziation auf Assoziabilität in Kants Sinne wäre aber ganz willkürlich und würde gerade das in ihn hineinlegen, was Kant erst als die „Voraussetzung“ (116) oder als den „Grund a priori“ (117) für diesen Begriff, ja sogar für den bloßen Begriff der Reproduktion aufzeigen will, nämlich eine bestimmte Beschaffenheit der Erscheinungen, ihre Affinität oder Reproduzibilität.

9 Selbst wenn man die öftere Wiederholung oder Folge als conditio sine qua non für die Bildung von Assoziationen einräumen wollte, so wäre der Schluß auf die „Regel“ und „synthetische Einheit“ (116/17) der Erscheinungen noch immer nicht zulässig und jedenfalls nicht von „apodiktischer Gewißheit“ (7); denn es ist von vorn herein (a priori) unwahrscheinlich, daß selbst in einer Folge von Erscheinungen, in welcher der absolute Zufall herrschte, wie sie Kant S. 116 schildert, in dem ewigen Wechsel nicht auch solche Umstandskombinationen auftreten sollten, die eine mehrfache Wiederholung oder eine öftere Folge der gleichen Erscheinungen bieten. Hat doch Hume den Kausalitätsbegriff auf die Assoziation des „gewohnten Nacheinander“ solcher öfters o h n e R e g e l wiederholten Umstandskombinationen zurückführen wollen.

10 Das Ergebnis ist also, daß sowohl die Assoziation als die Reproduktion von Vorstellungen möglich ist, ohne daß in den Erscheinungen selbst eine „beständige Regel“ (116) oder „ein beständiges Gesetz“ (125) oder „notwendige synthetische Einheit“ (117) herrscht; ja selbst eine „oft“ wiederholte „Folge“ ist dazu nicht erforderlich. Es wäre nun allerdings möglich, daß die Erscheinungen „von selbst“ (116, 3—4 v. u.), ohne sich um ihre Assoziation oder Reproduktion durch irgend welche Einbildungskraft zu kümmern, unter Regeln und Gesetzen ständen. Wenn man aber, wie Kant die Seele und das Ding an sich zwar der Existenz nach nicht leugnet, aber zu einem einflußlosen, aber gelegentlich doch „affizierenden“ bzw. affiziert werdenden X, zu einem „Grenzbegriff“ verflüchtigt hat (Benno Erdmann, Prolegomena, Einleitung, Leipzig 1878, S. 41—79, 99—105 bes. 65/66, 103), so bleibt nichts übrig, als in den „Erscheinungen“

„das bloße Spiel unserer Vorstellungen“ (117) zu sehen, ebenso wie Hume infolge der Ausschaltung des Substanzbegriffes und der Selbstbeschränkung auf den bloßen Bewußtseinsinhalt die reine Erfahrung „konsequent“ (111 Anm.) zu einer bloßen Kette von Eindrücken und Ideen, „die ohne angebbare Gründe und in grundloser Reihenfolge bald in das Bewußtsein eintreten, bald aus ihm austreten“ (E. v. Hartmann, Gesch. der Metaphysik I, 532, 550), Kants „ganzen Reihen“ (131, 1) gemacht hatte. Hume war auch konsequent genug zuzugeben, daß in dieser Kette kein notwendiges Kausalitätsgesetz zu finden sei, und darin hatte er durchaus Recht, wie der Mißerfolg aller Versuche gezeigt hat, auf parallelistischer Grundlage eine der physischen realen Kausalität parallele geschlossene psychische Kausalität aufzuzeigen, deren Geschlossenheit schon an der Tatsache des traumlosen Schlafes scheitert. Diese Tatsache wird neuerdings vom konsequenten Parallelismus bestritten und sogar das Gegenteil als „experimentell“ gesichert behauptet, um zu beweisen, daß auch die psychische Kette nirgends abreiße, womit die „Parallelität“ aber immer noch lange nicht bewiesen wäre. Wie aber an sich klar ist und wie Eduard von Hartmann in seinen erkenntnistheoretischen Arbeiten unwiderlegt dargetan und Johannes Volkelt in seinen „Quellen der menschlichen Gewißheit“ (München 1906) gezeigt hat, bleibt uns in der bloßen „Welt als Vorstellung “nur ein „wüstes“ sinnloses „Traumwirrsal“ übrig, in dem keinerlei Gesetze, am allerwenigsten Naturgesetze herrschen, in dem vielmehr nur psychische Gesetze herrschen könnten.

11 Selbst wenn also das erste Glied des Kantschen Beweises, der Schluß von der Möglichkeit der Reproduktion oder Assoziation auf die Regelmäßigkeit der Erscheinungen — diese als „bloßes Spiel der Vorstellungen“ (117) genommen — richtig wäre, so würde er durch diese Tatsache als hier nicht anwendbar erwiesen. Damit ist aber auch der ganze auf die Regelmäßigkeit der Erscheinungen gegründete Beweis abgetan.

12 Er fällt aber auch schon durch einen formellen Fehler. Kant fährt nämlich in seinem Beweise fort: „Es muß also etwas sein, was selbst diese Reproduktion“ (soll heißen „Reproduzibilität“ (117) oder „Affinität“ (125) der Erscheinungen möglich macht, dadurch, daß es der Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit derselben ist“ (116/117). Dieser Grund könne nur in einer „reinen

transzendentalen Synthesis der „Einbildungskraft" gesucht werden, die „vor aller Erfahrung auf Prinzipien a priori gegründet" sei, und die man deshalb „annehmen" müsse (117, 12—15). Es ist also die Aufgabe des Beweises, die Berechtigung dieser „Annahme" einer Einbildungskraft, und zwar einer „transzendentalen" oder „produktiven" zu zeigen, welche allein „a priori" stattfindet; denn die „reproduktive beruht auf Bedingungen der Erfahrung" (128/129), ist also a posteriori und wurde von Kant in der 2. Auflage (S. 673) als in die Psychologie gehörig aus der Transzendentalphilosophie überhaupt hinausgewiesen (Vaihinger, a. a. O. 97/98). Daß Kant die Absicht hatte, die „produktive Einbildungskraft" als „transzendentale Handlung des Gemüts" (117) zu erweisen, zeigen auch die Schlußworte des Abschnitts Nr. 2 (S. 118), wonach die „Einbildungskraft", und nicht die „Synthesis der Reproduktion" (117) als ein „transzendentales Vermögen" nachgewiesen erscheint. Nun ist aber nach dem Beweise selbst und sogar nach Kants eigenen in demselben Schlußabsatz enthaltenen Worten nur die „Synthesis der Reproduktion" als „transzendentale Handlung des Gemüts" (117) erwiesen Der Beweis hat also nach Kants eigenen Worten sein Ziel verfehlt, denn er kann nur für die reproduktive und nicht für die produktive Einbildungskraft Geltung beanspruchen, und ist daher schon aus diesem Grunde abzulehnen. Daß Kants Beweis auf die produktive Einbildungskraft abzielte, dafür spricht auch der Umstand, daß nur an dieser einen Stelle die reproduktive Einbildungskraft als transzendentale Funktion gilt, sonst aber überall nur als empirisch, während das Prädikat transzendental nur der produktiven zuerteilt wird (Vaihinger, a. a. O. S. 5/27; 18/40).

13 Weil Kant aber wohl fühlte, daß er in der produktiven Einbildungskraft einen ganz unentbehrlichen Faktor gefunden hatte, der „ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei" (Anm. 130), in der sogar der Kardinalbegriff der Zukunft, die unbewußte Geistestätigkeit steckte (95, 2; 145, 658 Z. 7—8), so hielt er mit Zähigkeit an ihm fest, und schreckte selbst vor solch groben formellen Fehlern, ja direkten Widersprüchen und Sophistereien nicht zurück, um den Schein eines Beweises, sei es auch nur „für die Synthesis der Reproduktion" als „transzendentaler Handlung des Gemüths" (117) zu erzielen. Der Beweis ist nun aber auch für diese Synthesis der Reproduktion nicht geführt, weil die den Nerv des

Beweises bildende Parallele zwischen empirischer und transzendentaler Reproduktion (116/117) auf einen Widerspruch und einen Zirkelschluß gegründet ist. Um für diese Parallele zunächst gleiches Terrain zu schaffen, und Erscheinungen in beiden Fällen nicht als Dinge an sich selbst, sondern als „bloßes Spiel der Vorstellungen" behandeln zu können, muß in dem transzendentalen Beispiel die Linie nur „in Gedanken" gezogen (117) und in dem empirischen Beispiel vom roten Zinnober die „Gegenwart des Gegenstandes" (116), d. h. des realen Dinges an sich ausgeschaltet oder doch wenigstens die Aufmerksamkeit in sophistischer Weise von ihm abgelenkt werden. Das erreicht Kant durch den einfachen Kunstgriff, daß er hier zuerst und von vornherein von Vorstellungen spricht, „die sich oft gefolgt oder begleitet haben" (116), daß er also mit der Entstehung und Bildung der Vorstellungs-Assoziation anfängt während das erste hier der Gegenstand ist und sein müßte in dem nicht Vorstellungen, sondern die ihnen „korrespondierenden" (119 oben) Eigenschaften in einer ursprünglichen Verknüpfung, Vergesellschaftung oder Assoziation bzw. Affinität stehen, „ohne die Gegenwart der Vorstellung", und ganz gleichgültig dagegen, ob auch die Vorstellungen von diesen realen Eigenschaften sich mit einander „vergesellschaften" (116) und dadurch ein Abbild der im Gegenstand bereits bestehenden, ursprünglichen Verknüpfung liefern oder nicht. Da die beabsichtigte Parallele aber nur für die Reproduktion paßt, so muß auch die in dem empirischen Beispiel doch tatsächlich vorliegende Assoziation in den Hintergrund geschoben werden, und das wird dadurch erreicht, daß nur eine ganz bestimmte Seite der Assoziation bzw. die aus einer bestehenden Vorstellungs-Assoziation resultierende Folgeerscheinung in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt wird, nämlich der Umstand, daß sich diese Verknüpfung dann bemerklich macht, wenn nur eine Vorstellung gegeben ist, und diese „einen Übergang des Gemüts zu der andern ... hervorbringt" (116). Dieser Übergang des Gemüts wäre hier ganz unmöglich, wenn die zweite Vorstellung nicht aus dem Gedächtnis hervorgeholt und reproduziert würde, und dadurch wird es unauffällig und erhält sogar einen Schein des Rechts, wenn Kant hier von einem „Gesetz der Reproduktion" spricht. Trotzdem liegt aber sachlich in dem empirischen Beispiel der Schwerpunkt nicht auf der Reproduktion, sondern auf dem Übergang,

welcher der „gewissen Regeln gemäßen ... Folge“ (116) korrespondiert; sonst könnte nicht auf die „Regel“ geschlossen werden, welcher die Erscheinungen schon „von selbst“ unterworfen sind (116). Es zeigt sich also, daß das erste Argument des Beweises auf die Regelmäßigkeit der Erscheinungen abzielt, dafür sich aber scheinbar nur auf die empirisch festgestellte Tatsache der Reproduktion stützen will, was nicht angängig ist, daß dagegen das Beispiel, der Einzelfall, der für diese Tatsache angeführt wird, die Reproduktion nur als untergeordnetes Moment enthält, in der Hauptsache aber beweisend ist bzw. nur als Beleg dienen kann für eine Synthesis der Assoziation und nicht für eine solche der Reproduktion. Den Unterschied beider sucht Kant daher hier zu verwischen und beide als gleichwertig zu behandeln.

14 Er vertauscht sogar beide Begriffe — Reproduktion und Assoziation — miteinander und an dieser mit Rücksicht auf das empirische Beispiel scheinbar ganz harmlosen Vertauschung hängt wie an einem dünnen Faden die ganze Parallele zwischen empirischem und transzendentalem Beispiel und damit auch der Beweis. Geht man durch Einsetzen der richtigen Begriffe den Konsequenzen dieser Parallele genauer nach, so zeigt sich sofort ihre Unhaltbarkeit und damit die Verfehltheit des Beweises, trotzdem die Parallele auf den ersten Blick ganz plausibel erscheint. Denn ähnlich wie in dem transzendentalen Beispiel keine „ganze Vorstellung“ der Linie „entspringen könnte, wenn nicht die „vorhergehenden Teile“ immer „reproduziert“ (117) würden, so würde auch in dem empirischen Beispiel die „ganze Vorstellung“ vom roten und schweren Zinnober nicht „erzeugt“ (116 oben) werden (hier allerdings nur wiedererzeugt werden), wenn die zweite Vorstellung nicht reproduziert würde. Die Reproduktion erscheint also in beiden Fällen in gleicher Weise als die unmittelbare Ursache der Verknüpfung oder Assoziation der Teilvorstellungen zu den „ganzen Vorstellungen“.

15 Das scheint besonders beim empirischen Beispiel ganz einleuchtend. Hier handelt es sich aber zunächst darum, zu erklären, warum überhaupt eine Reproduktion erfolgt, und wenn sie erfolgt, warum „vielmehr“ „diese als eine andere“ (131, 2) Vorstellung reproduziert wird, und warum es möglich ist, sie zu einer ganzen Vorstellung zu vereinigen. Dafür liegt der „subjektive und empirische Grund“ in der „Assoziation der Vorstellungen“ (131, 2),

natürlich in der bereits bestehenden, früher gebildeten Assoziation, die im Gedächtnis aufbewahrt ist, nicht in der durch die Reproduktion erst zustande kommende Wiederholung der Assoziation; denn sonst würde man die Ursache durch ihre Wirkung erklären und in einen Zirkel geraten. Zur Erklärung der bei dieser Wiederholung einer Assoziation wiederum erfolgenden Verknüpfung zweier Vorstellungen zu einer ganzen Vorstellung reicht also die bloße Reproduktion nicht hin, obgleich sie conditio sine qua non ist. Vielmehr ergibt sich daraus, daß Kant an diesen Stellen (116, 131) den Begriff der Assoziation auf die Fälle einschränkt, wo die zu assozierende Vorstellung zu einer „ganzen Vorstellung" (117) vereinigt werden können, die Forderung, die beim Begriff der Assoziation als solcher in ihrer Reinheit genommen abzulehnen war, nämlich daß die Vorstellungen auch „assoziabel" (131, 3) sind; denn sonst müßten sie ohne „bestimmten Zusammenhang" als „regellose Haufen" (131, 2), „zerstreut und einzeln" „im Gemüthe ... angetroffen werden" (130). etwa wie in Meinongsunmöglichem Gegenstande „rundes Viereck" die Vorstellungen rund und viereckig, oder wie eine Reihe gleichzeitiger Empfindungen verschiedener Sinne, z. B. der Geschmack eines Apfels, das Rasseln eines vorüberrollenden Wagens, die Glätte der Tischplatte und der Eindruck eines an der Wand hängenden Bildes (Anm.). Etwas derartiges scheint Kant S. 131, Abs. 3 im Sinne zu haben, denn anders ist wohl diese sehr „dunkle" (115 oben) Stelle kaum zu verstehen, wenn man nicht eine Andeutung des „relativ Unbewußten" darin erkennen will. Immerhin würde das bei der Unklarheit der Kantschen Ausführungen — infolge der „Verwerfung" mehrerer „Schichten" (vgl. Vaihingers bereits zitierte Schrift über die Deduktion der Kategorien) auch noch schwer sein, um so mehr als Kant selbst diese „ganze Sinnlichkeit, ... in welcher viel empirisches Bewußtsein anzutreffen wäre, aber getrennt, und ohne daß es zu einem Bewußtsein meiner selbst gehörete", für „unmöglich", für eine Fiktion erklärt. (Anm. Damit ist wohl das vielfärbige ... Selbst von S. 661 zusammenzustellen.)

16 In dem empirischen Beispiel ist nun diese Forderung, die Assoziabilität der beiden Vorstellungen erfüllt, was durch ihre „Affinität" oder ihr reales Beisammensein im realen Gegenstande bewiesen ist, und infolgedessen ergibt auch ihre Wiedervereinigung in der Vorstellung sowohl als in der Erinnerung an diese ursprünglich gebildete Vorstellung eine eindeutige „ganze Vorstellung".

17 Bei dem transzendentalen Beispiel liegt die Sache aber nicht so einfach. Hier muß nämlich auf etwas aufmerksam gemacht werden, was so selbstverständlich ist, daß eine besondere Betonung lächerlich erscheinen könnte. Zu einer Assoziation gehören nämlich mindestens zwei Einzelvorstellungen, wie aus dem Begriffe socius mit Evidenz (analytisch) hervorgeht, und diese Forderung ist zwar beim empirischen, nicht aber bei dem Linienbeispiel erfüllt. Denn bei der e r s t e n der „nach einander vorgestellten Einheiten" ist im Augenblick der Reproduktion dieses ersten Teils nichts weiter vorhanden als dieser eine Teil, der unmöglich mit sich selber assoziiert werden, sondern eben nur reproduziert werden kann. Von Assoziation läßt sich hier erst dann sprechen, wenn mindestens noch ein zweiter Linienteil „in die Gedanken" hinzugekommen ist.

18 Und auch die Reproduktion erscheint hier sehr merkwürdig und unmotiviert, weshalb Kant ihre Notwendigkeit durch ein schnell eingeschobenes: würde ich diese Vorstellung immer „aus den Gedanken verlieren" (117) —, begründet. Von dieser Notwendigkeit, eine bereits im Bewußtsein befindliche Vorstellung immer wieder neu zu reproduzieren, weil sie sonst aus den Gedanken verloren würde, ist bei dem empirischen Beispiel aber gar nichts gesagt, sondern es erscheint dort als selbstverständlich, daß die erste Vorstellung von der roten Farbe solange in den Gedanken oder im Bewußtsein bleibt, bis die zweite Vorstellung vom schweren Zinnober reproduziert und mit der ersten vereinigt oder assoziiert ist.

19 Während hier also der Begriff Assoziation zutrifft, ist er beim transzendentalen Beispiel wenigstens bei der Reproduktion der ersten Einheit ganz unanwendbar, und er trifft auch für die Verknüpfung der übrigen Einheiten nicht zu, wenn man ihn, wie es nach S. 116 geschehen muß, auf die Fälle der Vergesellschaftung auf Grund „oft" wiederholter „Begleitung oder Folge" beschränkt. Davon kann hier gar keine Rede sein, und hier haben wir offenbar den Grund dafür, daß Kant in dem empirischen Beispiel nur von einem „Gesetz der Reproduktion" spricht, auch in der Überschrift dieses Abschnitts nur die Reproduktion und nicht die Assoziation erwähnt und zur Bildung von Wortungeheuern wie „Reproduzibilität" (117) greift, während ihm für den gemeinten Begriff an anderer Stelle das Wort „Affinität" sofort bei der Hand ist. Jedenfalls erwartet man an dieser Stelle (116) nach den vorausgegangenen Gedanken unbedingt ein

„Gesetz der Assoziation". Kant mußte eben, um wenigstens den notdürftigen Schein einer Parallele zu erzielen, zu der Vertauschung zweier ganz landläufiger Begriffe seine Zuflucht nehmen, deren Unterschiede auf der Hand liegen.

20 Die Assoziabilität oder Verknüpfbarkeit der Linienteile (im euklidischen Raum) ist zwar nicht zu bezweifeln, dagegen ist ihre eindeutige Verknüpfung zu einer „synthetischen Einheit" oder einer „ganzen Vorstellung" (117), die im empirischen Beispiel durch den realen Gegenstand vorgebildet und gewährleistet ist, sehr anfechtbar. Es ist nicht einzusehen, warum die Teile sich gerade zu einer Linie und nicht zu irgend einer andern Figur verbinden sollten, und es ist ferner die Möglichkeit nicht zu bestreiten, daß sie trotz ihrer Assoziabilität oder Affinität „zerstreut und einzeln", „im Gemüth" (130) verharren und sich gar nicht verbinden, während im empirischen Beispiel die in der Erinnerung festgehaltene Verbindung der beiden Vorstellungen den Anlaß zu der Wiederholung der Assoziation bietet, ja diese Wiederholung durch einen gewissen Zwang notwendig macht, als Abbild der im realen Gegenstande vorliegenden notwendigen Verbindung der beiden Eigenschaften.

21 Wenn also die im empirischen Beispiel vorliegenden Verhältnisse durch ein Analogon transzendentaler erklärt werden sollten, hätte Kant die Parallele auf die Gegenüberstellung einer empirischen und transzendentalen Synthesis der Assoziation gründen müssen, und nicht auf die Synthesis der Reproduktion. Aber auch in der Beschränkung auf diese läßt sie sich nicht durchführen. Der Begriff Reproduktion ist nämlich in beiden Fällen in ganz verschiedenem Sinne angewendet, was schon berührt wurde. Ja er ist in dem einen Falle überhaupt unzulässig, und deswegen ist auch der ganze Beweis selbst in seiner Beschränkung auf die Reproduktion nicht haltbar. In dem empirischen Beispiel ist es die hinzutretende, hervorgerufene Vorstellung, welche reproduziert wird, und diese Vorstellung wird mit Recht als reproduziert bezeichnet, weil sie früher mindestens schon einmal dagewesen ist. Hier ist die im Gedächtnis festgehaltene und somit bereits bestehende „Assoziation" „der subjektive und empirische Grund" (131, 2), besser die Gelegenheitsursache oder der Anlaß zur Reproduktion, deren eigentliche Ursache in der Gedächtniskraft liegt. Das eine gegebene Glied dieser Verbindung wirkt hier als hervorrufende Vorstellung, und nachdem

die hervorgerufene Vorstellung sich mit dieser verbunden hat, haben wir nur eine Wiederholung einer früher erfolgten oder im Gedächtnis bzw. im realen Gegenstande bereits bestehenden Verknüpfung. Bei dem Beispiel der transzendentalen Synthese z. B. einer Linie aus selbst nur zwei Teilen liegt alles ganz anders. Hier müssen immer die „vorhergehenden" Teile, also z. B. der erste Linienteil reproduziert werden, der aber der hervorrufenden Vorstellung im empirischen Beispiel entspricht, von deren Reproduktion gar nicht die Rede war. Wie sich Kant ganz von selbst in die Feder drängt, liegt auch hier gar keine Reproduktion, sondern ein bloßes „nicht aus den Gedanken verlieren" (117) vor. Bezeichnet man aber das bloße Festhalten der hervorrufenden Vorstellung als Reproduktion bzw. ist man der Meinung, daß dieses Festhalten nur durch dauernde Reproduktion möglich sei, so müßte auch in dem empirischen Beispiel dieses Festhalten der hervorrufenden Vorstellung als Reproduktion bezeichnet werden, wobei dann aber der Unterschied gegen die Reproduktion der hervorgerufenen Vorstellung sofort aufgefallen wäre, oder die Reproduktion sich auf beide Teilvorstellungen erstrecken würde, was wieder auf das transzendentale Beispiel gar nicht paßt. Die „vorhergehenden Teile" können hier auch in keiner Weise als hervorrufende Vorstellungen aufgefaßt werden, sondern die „Einheiten" werden einfach „nacheinander vorgestellt" oder „eine ... nach der anderen in Gedanken gefaßt" (117). Demnach sind die hinzutretenden Einheiten auch nicht als hervorgerufene anzusehen, und es ist gerade bei ihnen ganz ausgeschlossen, den Begriff der Reproduktion anzuwenden, während es die Parallele zum empirischen Beispiel gerade hier unbedingt fordern würde. Vielmehr sind die hinzukommenden Einheiten, was besonders wohl bei hohen Zahlen deutlich wird, funkelnagelneue, man weiß nicht woher „entsprungene" Vorstellungen, und sie „geraten" mit den „vorhergehenden" das erste Mal in ihrem Dasein „zusammen" (131, 2), sie bilden zusammen eine ganz neue Erscheinung, die früher „niemals" (117) existiert hat, weil nach Kants eigenen Worten die „ganze Vorstellung" oder „Anschauung" (119 u.) z. B. einer Linie erst „entspringen" (117), oder „erzeugt" werden (116 oben, 118, Abs. 2 u. 3) oder „hervorgebracht" (119 u.) werden muß, ebenso wie die „reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit" (117 u.) — im Widerspruch zur Ästhetik (S. 52, 53). Dadurch ist aber auch eine früher

„oft“ erfolgte „Begleitung“ und „Folge“ ausgeschlossen, und es fehlt die Parallele zu der „Regel“ im empirischen Beispiele ganz. Es bleibt auch ganz unklar, warum überhaupt neue Linienteile in die Gedanken kommen, wenn man sich nicht dabei beruhigt, daß sie einfach „im Gemüte ... angetroffen“ (130) oder „nacheinander vorgestellt“ (117) werden, oder daß „ich eine Linie in Gedanken ziehe“, während im empirischen Beispiel gerade dieses unwillkürliche Auftauchen der zweiten Vorstellung durch die früher gebildete Assoziation und als bloße Wiederholung dieser einwandfrei erklärt ist.

22 Die „ganze Vorstellung“ der Linie ist also weder eine Wiederholung einer früheren „ganzen Vorstellung“, noch einer im Gedächtnis aufbewahrten oder etwa in einer „Linie an sich“ bestehenden Verbindung ihrer Teile, wie bei der Zinnobervorstellung. Letzteres müßte aber der Fall sein, wenn die Parallele zu dem empirischen Beispiel stimmen sollte. Man müßte also als Parallele zu dem realen Zinnober z. B. eine „Linie an sich“ annehmen; dann wäre die durch Reproduktion der Teile „erzeugte“ „ganze Vorstellung“ der Linie ein „empirisches Produkt“ (114, 2) der „r e produktiven Synthesis der Einbildungskraft“ (117 u.) und die Verknüpfung bzw. Verknüpfbarkeit ihrer Teile eine „bloße“ empirische Folge“ einer „transzendentalen Affinität“ (125/26) oder Verknüpfbarkeit, weil die Linie an sich als „ganze“ die „transzendentale Affinität“ und Assoziabilität der Linienteile begründen würde. Wenn man nun auch im empirischen Falle einen „Gegenstand“, den realen Zinnober als Ursache der Verknüpfbarkeit der beiden Vorstellungen rot und schwer gelten läßt, dann wäre die Parallele in gewisser Beziehung vorhanden, weil in diesem realen Gegenstande die Eigenschaften auch in „transzendentaler Affinität“ stehen würden. Es müßte dann aber mindestens eine einmalige Gesamtanschauung der „ganzen“ Linie an sich ebenso wie beim roten Zinnober vorhergegangen sein, um die Assoziation der Teilvorstellungen im Gedächtnis niederzulegen. Eine solche frühere „reine“ Gesamtanschauung könnte man sich aber wohl nur als ein Schauen der Ideen durch die Seele „vor aller Erfahrung“ denken. Dann ließe sich die Verbindung der Linienteile zu einer Linie genau so wie bei der Zinnobervorstellung durch eine Erinnerung an die früher gehabte „ganze Vorstellung“ oder an den Gegenstand, die Linie an sich, erklären, und man könnte diese Erinnerung zum Unterschiede von der gewöhnlichen empirischen auch mit Plato „Anamnesis“

nennen; jedenfalls wäre dann das Auftauchen des zweiten und aller folgenden Linienteile bei Gegebensein des ersten eine Folge der im Gedächtnis haftenden Assoziation und des „reproduktiven Vermögens der Einbildungskraft" genau wie bei der Zinnobervorstellung. Das würde auch zu dem Satze S. 117, Z. 7—11 stimmen, wo Kant sagt, daß die „reinen Anschauungen" die Verbindung des Mannigfaltigen bereits „enthalten" sollen. Dann wären aber die „erzeugten" Vorstellungen, sowohl die der Linie als die von Raum und Zeit, die ja auf gleiche Weise „entspringen" sollen (117, 116 o., 119 u.), nicht „rein", sondern „empirisch", gerade so wie die Zinnobervorstellung, und es würden ferner „Gegenstände" zur Erklärung der „synthetischen Einheit" (117 o.) der Vorstellungen angenommen, während Kant als „Grund a priori" dafür gerade die reine produktive Einbildungskraft erweisen will.

23 Man muß also nicht nur ohne die „Gegenwart" des Gegenstandes, sondern überhaupt ohne ihn auszukommen suchen, und alle „Affinität" als eine „nothwendige Folge" aus „einer Synthesis in der Einbildungskraft" (132, 2) ableiten. Dann müßten aber auch in dem empirischen Beispiel die beiden Vorstellungen rote Farbe und schwerer Zinnober schon bei ihrem ersten Auftreten durch eine „Synthesis" der „produktiven Einbildungskraft" a priori „erzeugt" (116 o.) worden sein, und es müßte der „Grund a priori" der „nothwendigen synthetischen Einheit" (117) dieser empirischen Vorstellungen und der Grund der „Regeln", denen alle „Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind" (116), in der reinen Synthesis der Einbildungskraft gesucht werden, weil alle Synthesis oder „die Synthesis überhaupt", damit aber auch alle „synthetische Einheit" und die aus solcher fließenden „Regeln" (116/117; 119 u. 121, 3; 125/126) die „bloße Wirkung der Einbildungskraft" (95,2; 132 u.) wären. Die Assoziation solcher empirischer Vorstellungen würde sich nur deshalb bilden, weil die produktive Einbildungskraft sie beide mindestens einmal oder öfter gleichzeitig oder als einander begleitend oder folgend (116) ins Bewußtsein hineinproduziert und sie damit „reproduzibel" (121 u.), soll heißen „assoziabel" (131, 3) gemacht oder ihnen „Reproduzibilität" (117), d. h. Affinität (125/26, 132) verliehen hätte. Hier läge nur die Schwierigkeit vor, daß, wenn man die durch die Einbildungskraft „erzeugte" Linie eine „reine" Anschauung nennt, man die auf gleiche Weise produzierte Vorstellung vom roten Zinnober,

mindestens beim erstmaligen Auftreten, als reine Anschauung gelten lassen müßte. Nun ist aber nach S. 114, 2 „alle Erfahrung" ein „empirisches Produkt des Verstandes", und da die beiden Vorstellungen auch bei ihrem ersten Auftreten unzweifelhaft eine Erfahrung ausmachen, so müßte die Zinnobervorstellung unbedingt als empirisch bezeichnet werden. Dann würde aber die Vorstellung der aus Teilen erzeugten Linie dem gleichen Schicksal verfallen und selbst die „reinsten Grundvorstellungen von Raum und Zeit" nur als „empirisches Produkt des Verstandes" bzw. der Einbildungskraft gelten können. Die „transzendentale Affinität" könnte dann nur noch als potentielle in der Einbildungskraft oder im Verstande liegen.

24 Jedenfalls verliert die Parallele und der ganze Beweis seinen Sinn, wenn die Gegenüberstellung beider Fälle als empirischer oder transzendentaler nicht möglich ist, sondern vielmehr beide als gleichwertig zu betrachten sind, entweder als empirisch, was nach 114, 2 eigentlich allein möglich ist, oder als transzendental. Im letzteren Falle wird der Beweis überflüssig, weil dann auch von der Zinnobervorstellung als einer reinen ebenso gut wie von jeder andern direkt auf das Vorhandensein der reinen Einbildungskraft geschlossen werden kann, ohne den Umweg über Assoziation und Reproduktion und die transzendentalen Vorstellungen von Linien- und Zeiteinheiten usw. zu machen.

25 Man muß also unbesehen die Zinnobervorstellung als empirisch und die einer Linie als transzendental gelten lassen, um überhaupt die Grundlage für eine Parallele zu erhalten. Trotzdem bleibt sie immer noch mit dem Mangel behaftet, daß sie nur dann, und auch nur ungefähr, paßt, wenn man beim Zinnoberbeispiel nicht die erstmalige Entstehung, sondern die Wiederholung der Assoziation zum Vergleich heranzieht. Bei dieser Beschränkung wären die Teilvorstellungen in beiden Fällen von der Einbildungskraft erzeugt resp. wiedererzeugt und ihre Affinität, — einmal die empirische, das andere Mal die transzendentale — könnte als „Folge der Einbildungskraft" (132) aufgefaßt werden. Wie hier der erste Linienteil, so darf dort die rote Farbe nicht aus den Gedanken verloren werden, wenn eine „ganze Vorstellung" entspringen soll. Die „Rekognition", die für das transzendentale Beispiel 118, 2 als erforderlich nachgewiesen wird, wäre beim empirischen Beispiel zur Bildung der ganzen Vorstellung allerdings nicht notwendig, vorausgesetzt, daß die im „jetzigen

Zustande" als „neu" erscheinende Vorstellung der roten Farbe qualitativ genau so gleichartig wäre, wie z. B. die Zahleinheiten.

26 Damit wäre, wenn auch nicht das eigentliche, so doch ein gewisses Ziel des Beweises erreicht, und die „reproduktive Synthesis der Einbildungskraft" als „transzendentale Handlung des Gemüts" (117 u.) erwiesen. Immerhin würde die Übertragung von dem empirischen auf den transzendentalen Fall, und damit der ganze Beweis nur auf einem Analogieschluß beruhen. Nun schlägt Kant aber weder den einen noch den andern Weg, der hier zur Herstellung einer Parallele versucht wurde, wirklich ein, sondern hält die „Annahme" (117, Z. 15) oder „Voraussetzung" (116, 2, Z. 8) einer reinen Einbildungskraft für gesichert, wenn er „dartun könne, daß selbst unsere reinsten Anschauungen ... eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduktion möglich macht" (117, 7—12). Der Umstand, daß die Reproduktion möglich gemacht wird, ist hier das tertium comparationis, auf das Kant hinaus will, und dieses Möglichmachen soll parallel zu der „synthetischen Einheit" und der „Regel" der Erscheinungen hier von der in den reinen Anschauungen „enthaltenen" Verbindung ausgehen. Kant versteht nun aber hier unter diesen reinen Anschauungen nicht, wie S. 52/53, die als „gegebenes Ganze vorgestellten" reinen Anschauungen, oder z. B. eine Linie an sich, sondern die durch die Synthesis der Reproduktion erst „entspringenden" (117) Anschauungen, also z. B. die einer aus Teilen zusammengefügten Linie. Nun kann aber eine Verbindung nicht in etwas enthalten sein, was erst „erzeugt" werden soll, was vorläufig noch gar nichts oder überhaupt nicht ist, was „niemals" (117 u.) zu einem etwas werden und „entspringen" könnte, wenn „ich" die Teile „immer aus den Gedanken verlieren und nicht reproduzieren" würde (117 u.). Es ist ein auf der Hand liegender Widerspruch, eine Verbindung in etwas enthalten sein zu lassen, was erst durch die Verbindung reproduzierter Teile zustande kommen soll.

27 Ferner entsteht hier ein ganz offenbarer Zirkelschluß. Die Reproduktion wird nämlich nach Kants Schilderung der Entstehung einer reinen Anschauung zum erzeugenden Prinzip, sie ist es, welche die „ganze Vorstellung" möglich macht, „entspringen" läßt (117), „erzeugt" (116, o.; 118, 2 u. 3) oder „hervorbringt" (119 u.) und die dann in der „ganzen Vorstellung" sich zeigende oder „ent-

haltene" Verbindung ist die Folge, das Ergebnis oder die Wirkung der Reproduktion nach dem hier vorliegenden klaren Wortlaut Kants (117, Z. 18—31). Nun ist aber gerade die Reproduktion dasjenige, was „möglich gemacht" werden sollte, für dessen Möglichkeit der Grund gesucht wird (116 Mitte; Z. 3—5 v. u.; 116/117; 117, Z. 11—12 und die in den reinen Anschauungen enthaltene Verbindung soll den Erklärungsgrund für die Reproduktion abgeben, soll die durchgängige Synthesis der Reproduktion möglich machen (117, Z. 9—18). Die Reproduktion soll also die Folge, die Wirkung, das Ergebnis des Möglichmachens sein, und die in den reinen Anschauungen enthaltene Verbindung ist in aktiver Konstruktion das grammatische Subjekt, in passiver der Grund oder die Ursache des Möglichmachens. Es liegt also der Zirkel vor, daß zuerst die Verbindung als Subjekt die Reproduktion als Objekt ermöglicht (117 Z. 8—12), und dann umgekehrt die Reproduktion als Subjekt , die Verbindung als Objekt hervorbringt (117 Z. 18—31). Dieser Zirkel wird von Kant nicht nur einmal vorgetragen, sondern auch S. 130/131, hier sogar bezüglich der Assoziation und Reproduktion zusammen wiederholt. Es scheint dort, wie wir bereits sahen, sehr angemessen, daß neben dem eigentlichen subjektiven „Grunde" der Reproduktion, d. h. dem „reproduktiven Vermögen der Einbildungskraft" (131, 1), also neben der Gedächtniskraft auch noch als zweiter „subjektiver und empirischer Grund" „die Assoziation der Vorstellungen" (131, 2) auftritt, welch letzterer Grund als Gelegenheitsursache oder Anlaß der Reproduktion erscheint, und zugleich als Grund dafür, warum „eine Vorstellung vielmehr mit dieser, als einer andern in der Einbildungskraft in Verbindung tritt" (131, 2). Dieser Satz würde also eine Hindeutung auf das Zinnoberbeispiel S. 116 enthalten, und er würde dieses „Vermögen der Einbildungskraft hier „nur auf Reproduktionen einschränken" (130 Anm.), weil es sich dann wie bei dem Zinnoberbeispiel nur um die Wiederholung früher gebildeter Assoziationen handelte, weshalb Kant die „Assoziation" den „subjektiven und empirischen Grund der Reproduktion" nennt. Nun beabsichtigt Kant aber, auf S. 130/132, die ursprüngliche Zusammenfügung der „Eindrücke" zu „Bildern" zu erklären, dadurch, daß das „reproduktive Vermögen der Einbildungskraft" als „subjektiver Grund" „eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüt zu einer andern übergegangen, zu den nachfolgenden herüberzurufen, und so ganze

Reihen derselben darzustellen" (131, 1) vermag. Kant will also die ursprüngliche Entstehung von „Bildern" oder die „Verbindung" (131, 2) bestimmter Vorstellungen miteinander, wie die der roten Farbe und des schweren Zinnobers usw. (116) in gleicher Weise erklären wie die Entstehung einer Linie nach seiner Schilderung S. 117. Dann ist aber der „Zusammenhang" dieser „ganzen Reihen" oder ihre „Assoziation" (130/131) ebenso wie bei dem Linienbeispiel das Ergebnis oder die Wirkung und nicht der „Grund der Reproduktion" (131, 2), und wenn Kant trotzdem die Assoziation als „subjektiven und empirischen Grund der Reproduktion" (131, 2) bezeichnet, so ist der Zirkel wieder da. Man könnte hier dem Widerspruch dadurch auszuweichen suchen, daß man von der in der Reproduktion und Assoziation vorliegenden Tätigkeit des erkennenden Subjekts, die sich auf die Vorstellungen als ihre Objekte bezieht, überspringt auf ihr „Korrelat" (Vaihinger, a. a. O. 19/41), auf die objektive Beschaffenheit der Vorstellungen, ihre „Affinität" (132, 125/126) oder „Assoziabilität (131/132), so daß unter Assoziation hier im zweiten Falle (131, Abs. 2). diese Begriffe zu verstehen wären. Dieser Ausweg wäre wegen des Doppelsinns des Begriffs Assoziation sehr bedenklich, Kant schlägt ihn aber bezüglich der Reproduktion auf S. 117 ein, indem er die Affinität der Erscheinungen ihre „Reproduzibilität" nennt. Diesen Ausweg schneidet er sich aber auf S. 130/132 ab, indem er hier den Unterschied zwischen subjektiver Funktion und „objektivem Grunde" der Reproduktion bzw. Assoziation (125, 131/132) klar durchführt, so daß er die als „subjektiven Grund" bezeichnete Assoziation und Reproduktion nicht zugleich zum „objektiven Grunde", zur Assoziabilität oder Reproduzibilität machen kann.

28 Kant hatte also zwar durchaus Recht, daß die „Einbildungskraft" (als produktive und unbewußte, vergl. Vaihinger a. a. O. 43/44, 65/66, Windelband, Gesch. d. n. Phil. II 5 (1911), S. 73/74, 224/225) „ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei" (130 Anm.), aber sein vom Empirischen ausgehender Beweis für die Berechtigung ihrer Annahme ist in allen Punkten verfehlt. Damit ist in der Hauptsache auch der „von unten" (130) ausgehende zweite Weg der Deduktion als ungangbar erwiesen.

XVII.

Herders Verhältnis zur Naturwissenschaft und dem Entwicklungsgedanken.

Von

Richard Noll.

Es ist immer eine mißliche Sache, wenn Facharbeiter irgend einer Wissenschaft über die Leistungen anderer Menschen Untersuchungen anstellen, die für diese nur von persönlicher Bedeutung sind, weil sie einmal von ihrem naturgegebenen Lebenswege abbogen und auf den Feldern ihrer Nachbarn pflügten. Die Untersucher geraten gar zu leicht in die Gefahr, den andern entweder einen unbequemen Eindringling zu schelten, oder ihm, wenn er bei seiner Arbeit ein wertvolles Gut gefördert hat, die Ehren der Fachgenossenschaft in besonderem Maße zu erweisen. Die Untersucher vergessen meist die ganz besondere Art jenes Fremdlings, der mit völlig verschiedenen Voraussetzungen und Mitteln die gleiche Aufgabe zu lösen sucht. Sie sehen nur das Endergebnis und achten nicht darauf, wie es geworden, sie postulieren sogar hintennach, ein gleiches Ding könne nur einerlei Entstehung sein.

Einen derartigen Eindruck gewinnt man, wenn man die Fachnaturwissenschaftler über den Naturwissenschaftler Herder reden hört. Weil Herder von Entwicklung spricht, wird er ohne viel Federlesens als Kronzeuge für die Entwicklungslehre angerufen, und für den Darwinisten ist er natürlich Vertreter der darwinistischen, für den Lamarckisten Vertreter der Lamarckschen Lehre. Jeder pflückt aus seinen Werken soviel heraus, als ihm zum Erweis seiner Ansicht dient, der eine die Sätze, der andere jene, und am Ende meint jeder, das rechte gefunden zu haben. Widerstrebende Gedanken werden mit dem Bemerken erledigt, daß natürlich niemand vor Darwin klar gefaßte Anschauungen über Entwicklung habe bilden können, und daß darum Unbestimmtheiten zu entschuldigen sind. Geht man dann, getrübt durch die Aber und Wider der Ausleger zu dem Meister

selber, so schwankt man anfänglich zwischen den Gegensätzen einher, gibt hier dem einen, da dem andern Recht, und kommt wohl gar — bei nicht vertieftem Eindringen — zu dem Schlusse, daß die Wahrheit zwischen beider Mitte stehe. Nur befriedigt am Ende die Lösung nicht, man möchte scharfe Grenzen, und man hält nur Halbheiten in Händen. Darum sucht vor allem die nachfolgende Untersuchung der Gefahr zu entgehen, einen neuen „Mittelweg" zum Verständnis Herders ausfindig zu machen, vielmehr den Versuch zu unternehmen, aus eingehendem Befassen mit dem Gesamtschaffen einen Standort zu gewinnen, von dem aus die vielverzweigten Gedankengänge klar zu überschauen und widerspruchslos zu ordnen sind. Denn nur wenn wir perspektivisch blicken, d. h. wenn wir das Verhältnis der einzelnen Gedanken nach ihrer Bedeutung hintereinander stellen, haben wir ein rechtes Bild von Herders Denken; unterlassen wir dies, — wie es manche Naturwissenschaftler getan haben — so bekommen wir Verzerrungen und Entstellungen.

Herders Name verknüpft sich in erster Linie mit dem Dichter und Kulturphilosophen. Während ihm aber seine kritische Veranlagung grundlegende Gedanken über die Werke anderer eingab, ist seine eigene dichterische Schöpfungskraft nicht zu großem emporgewachsen. Doch von beiden, der Eingebung und dem Verstande spüren wir etwas in allen seinen Schriften, ja in ihnen liegt, wie wir sehen werden, zum großen Teil seine Art die Welt zu betrachten, beschlossen. Zweifellos ist Herder als Kulturphilosoph einer der Großen, weil einer der Wenigen, die den Begriff und die Aufgabe dieses Menschheitsproblems klar gesehen und in eigener Weise gelöst haben. Schon ungemein früh trat diese Frage in sein Bewußtsein und im Wachsen seiner Anschauungen verzweigte sie sich nach allen Seiten. Helle Begeisterung hält den erst Fünfundzwanzigjährigen in Bann, wenn er sich die unendliche Aufgabe „den Bildungsgang der Gesamtmenschheit" darzustellen vergegenwärtigt. Wie wäre es auch sonst möglich, daß er auf Naturwissenschaft gestoßen wäre, da er doch sein Leben lang Theologe von Beruf und philosophischer Grübler als Mensch gewesen ist? Nur auf seinem Wege zur Kulturphilosophie begeht er auch Strecken reiner Naturwissenschaft; aber wir haben kein Recht, ihn darum einen Naturwissenschaftler zu nennen. Denn innerhalb ihrer Grenzen leistete er keine „Facharbeit" (wie etwa Goethe), sondern er raffte die Ergebnisse des damaligen Wissens-

standes zusammen und machte sie seinen Absichten nutzbar. Immer stand ihm seine Weltanschauung, sein Geschichtsproblem im Mittelpunkt; alles andere ordnete sich diesem Blickpunkte unter. Darum sind wir außerstande, seine Anschauungen — aus welchem Wissensgebiete sie auch seien — in ihrer Bedeutung für ihn zu würdigen, und eindeutig zu bestimmen, falls wir diese nicht in ihren Hauptzügen kennen, sie allein kann uns Wegweiser sein aus dem oftmals vielverschlungenen Labyrinthe seiner Ideen, sie allein macht uns zugleich psychologisch manche Behauptungen verständlich, denen wir ohne ihre Kenntnis kopfschüttelnd gegenüberständen. Nun ist Weltanschauung dem Menschen weder ursprünglich eingeboren, noch wird sie ihm mit allen ihren Verzweigungen urplötzlich eingegeben: langsam wächst sie und entfaltet sich von Jugend an. Wir scheinen daher in arge Bedrängnis zu geraten, den ganzen Werdeprozeß in Breite und Tiefe zu beleuchten — es würde Seiten und Bogen füllen. Aber schließlich müßte auch dieses geleistet werden, wenn nicht Herder selbst uns das Mittel zur Vereinfachung an die Hand gegeben hätte. Die Schrift nämlich, in der er seine kulturphilosophischen — und naturwissenschaftlichen — Anschauungen entwickelt, zeigt zugleich seine abgeschlossene und vollausgereifte Weltanschauung: es ist sein weltumspannendes Werk: „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit." Seine besondere Stellung in Herders Gesamtschaffen gibt der Beschränkung eine starke innere Stütze. Wohl selten ist es einem Schriftsteller in so einzigartiger Weise gelungen, e i n Werk in den Mittelpunkt seines Lebens zu stellen, wie es Herder mit seinen „Ideen" tat. Alles was er dachte, ist hier zur Einheit zusammengeschmolzen, alles was er später schrieb, ist nur eine Fortführung und Verzweigung desselben. Allein in seinen „Ideen" breitet er die ungeheure Menge seines zusammengetragenen Wissens geordnet vor uns aus. Der spätere Herder rückt mehr und mehr von der Wissenschaft ab und beginnt im Bereich reiner Philosophie den wenig glücklichen Kampf mit Kant. Nur von dem weltanschaulichen Hintergrund seiner „Ideen" hebt sich mit aller Klarheit seine Stellung zu den Einzelwissenschaften ab, die wir s o durchaus in seinem Sinne als Glieder seiner Kulturphilosophie sehen [1]).

---

[1]) Es fiele nun gänzlich aus dem Rahmen dieser Untersuchung, im einzelnen Herders gedankliche Abhängigkeit von dem einen oder andern nach-

Herders Weltanschauung ist eine monistisch-idealistische. Die großen Denker des 17. und 18. Jahrhunderts waren seine Vorbilder, vor allem waren es die Systeme von Leibniz und Spinoza, die tiefgehende Spuren in seiner gedanklichen Ausbildung hinterlassen haben. Monistisch ist bei Herder die Art und Weise, wie er die Stellung von Materie und Geist faßt; beide stehen sich nicht als einander ausschließende Wesenheiten gegenüber, sondern die Verschiedenheit ihrer Seinsformen findet in einem höheren Orte ihre Lösung, indem sie als die Modalitäten e i n e r Substanz gedacht wird. „Einen Geist, der ohne und außer alle Materie wirkt, kennen wir nicht, und in dieser sehen wir so viele geistähnliche Kräfte, daß mir ein völliger Gegensatz und Widerspruch dieser beiden allerdings sehr verschiedenen Wesen des Geistes und der Materie, wo nicht selbst widersprechend, so doch wenigstens ganz unerwiesen scheinet. Wie können zwei Wesen gemeinschaftlich und innig harmonisch wirken, die, völlig ungleichartig einander wesentlich entgegen wären"? [2]) Die trennende Schranke, die Eigengesetzlichkeit der beiden Erscheinungsreihen im Körperlichen und Geistigen reißt er nieder, indem er sie einem einheitlichen, beide beherrschendem Gesetze unterwirft. „Die Kraft, die in mir denkt, und wirkt, ist ihrer Natur nach eine so ewige Kraft, als jene, die Sonne und Sterne zusammenhält: ihr Werkzeug kann sich abreiben, die Sphäre ihrer Wirkung kann sich ändern, die Gesetze aber, durch die sie da ist, und in andern Erscheinungen wiederkommt, ändern sich nie, Ihre Natur ist ewig, wie der Verstand Gottes, und die Stützen meines Daseyns (nicht meiner körperlichen Erscheinung) sind so vest, als die Pfeiler des Weltalls. Denn alles Daseyn ist sich gleich, sowohl im kleinsten als im größten auf Einerley Gesetze gegründet. Den Bau des Weltgebäudes sichert also den Kern meines Daseyns, mein inneres Leben auf Ewigkeiten hin" [3]). „Zwar geht er hier und da noch weiter in der Vergeistigung der Materie; die wirken-

---

zuweisen. Uns kommt es allein darauf an, die Leitlinien seines Weltbildes zu zeichnen, ohne im geringsten den Versuch zu unternehmen, sowohl historischen Beziehungen als auch inneren Widersprüchen nachzuspüren; aus Gründen größerer Sachlichkeit lassen wir Herder so oft als möglich selbst reden.

[2]) Herders Sämtliche Werke in 33 Bdn., herausgegeben von B. Suphan, Bd. XIII, 172.

[3]) a. a. O. XIII, 16.

den „Kräfte“ sind ihm in „höherem“ Maße wirklich, als der leblose Stoff; er macht aber noch nicht den letzten Schritt — wie es später die idealistische Philosophie tat — den Geist als das schlechthin einzig Seiende zu erklären. „Alles, was wir Materie nennen, ist also mehr oder minder selbst belebt; es ist ein Reich wirkender Kräfte, die nicht nur unseren Sinnen in der Erscheinung, sondern ihrer Natur und ihrer Verbindung nach ein Ganzes bilden.“[4]) In eigener Weise deutet er dabei die prästabilierte Harmonie um: „Das System der Harmonie ist wahr, aber unvollständig, es erklärt nicht, was es erklären soll. Nicht der Philosoph, der sich seines Systems bewußt war, nahm dazu die Zuflucht, sondern der witzige Kopf, der bei dem Phänomenon stehen blieb, und im Drange der Not das Gleichnis von den zwo Uhren zu Hilfe rief, das hier garnicht paßet. Weder Seele noch Körper ist eine solche für sich gehende mechanische Uhr. Die Seele hat bei ihrer göttlichen Natur, da sie eingeschränkt ist, Sinne nötig, die ihr das Weltall ihrer göttlichen Natur gemäß vorspiegeln. Der Körper ist in Absicht der Seele kein Körper: ist ihr Reich: ein Aggregat vieler dunkel vorstellender Kräfte, aus denen sie ihr Bild, den deutlichen Gedanken, sammelt. Sie sind also wirklich von einander abhängig und für einander zusammengeordnet. Den Grund des Aggregats vom Körper finde ich nicht anders als in der Seele und im Körper den Grund, warum die Seele aus solchen und diesen Formeln sich das reine Weltall, das in ihr liegt, wecket“. Später lehnt er ausdrücklich das Mißverständnis ab, als baue sich die Vernunft ihren Körper. „Man würde mich unrecht verstehen, wenn man mir die Meinung zuschriebe, als ob, wie einige sich ausgedrückt haben, unsere vernünftige Seele sich ihren Körper in Mutterleib, und zwar durch Vernunft gebauet habe. Wir haben gesehen, wie spät die Gabe der Vernunft in uns angebauet werde, und daß wir zwar fähig zu ihr auf der Welt erscheinen, sie aber weder eigenmächtig besitzen noch erobern mögen . . . Nicht unsere Vernunft wars, die den Leib bildete, sondern der Finger Gottes, organische Kräfte“ [5]). Die Überlegung nun, auf welche Art die „Seele, das Weltall, das in ihr liegt, wecket“, führt ihn gleich Leibniz zur Annahme einer stufenförmigen zweckbeherrschten Entwicklung. Er geht aller-

[4]) a. a. O. XVI, 545.
[5]) a. a. O. XIII, 174.

dings einen gänzlich verschiedenen Weg: während Leibniz rein metaphysisch aus der Vorstellungskraft der Monade selbst seine Theorie aufbaute, will Herder aus der Empirie seine Begründung holen. Da Leib und Seele im innersten zusammenhängen, müssen wir zum Verständnis des „höheren" Seelenlebens auch die niedere noch tierische Natur im Menschen kennen. Wegweiser sind uns hier Psychologie und deren Grundlage die Physiologie. Die elementarste und allem zugrundeliegende Seelenkraft ist der Reiz, „das erste glimmende Fünklein zur Empfindung, zu dem sich die Materie durch viele Gänge und Stuffen des Mechanismus und der Organisation hinaufgeläutert hat" [6]). Dieses Reich der dunkelsten, weil unbewußten Erfahrung, wird geordnet und damit auf eine höhere Stufe hinaufgehoben durch die Sinne. Sie sind das notwendige Mittel der Erkenntnis. „Betrügt mich der Schein, das Licht, der Duft, die Würze, ist mein Sinn falsch, oder habe ich ihn nur falsch zu brauchen mich gewöhnt, so bin ich mit aller meiner Känntnis und Speculation verloren . . . Innig wissen wir außer uns nichts: ohne Sinne wäre uns das Weltgebäude ein zusammengeflochtener Knäuel dunkler Reize: der Schöpfer mußte scheiden, trennen, für und in uns buchstabieren" [7]). Jeder dieser Sinne nimmt nun von der Außenwelt einen bestimmten Ausschnitt heraus, so daß hierdurch die Erfahrung zergliedert wird. Zusammengefaßt werden diese Einzelbeobachtungen durch die Einbildungskraft: aber Einheit und Ordnung in dieses Reich der sinnlichen Gegebenheiten bringt erst das „Nervengebäude". „Es ist wiederum das Medium, welche die mannigfaltigen sinnlichen Tata dem lebendigen Geiste, der in den Nerven lebt, also der im engeren Sinne so genannten Seele, zubereitet, d. h., in seine geistige Natur verwandelt. Erst so wird der sinnliche Eindruck zur Empfindung. Alle Empfindungen nun, die zu einer gewissen Helle steigen, werden Apperception, Gedanke. Die Seele erkennt jetzt, daß sie empfindet, sie ist sich dessen bewußt. In dem Gedanken schafft sie sich aus vielem ein lichtes Eins und bezieht dieses reflexiv auf sich zurück, begleitet es gleichsam beständig mit dem Gefühl des Selbstbewußtseins, der Selbstthätigkeit" [8]). Man könnte diese Darlegungen die Herdersche Erkenntnis-

---

[6]) a. a. O. XIII, 171.

[7]) a. a. O. VIII, 187.

[8]) M. Kronenberg, Herders Philosophie S. 59.

theorie nennen, denn es wird der Versuch unternommen, das Problem des Ursprungs und der Art und Weise der Erkenntnis zu lösen. Wir sehen eine Entwicklung vom chaotischen Reiz durch mancherlei Stufen bis zur klaren Vernunft. Aber dieses Hinaufstreben ist nicht empirisch-historisch, sondern metaphysisch-dynamisch zu verstehen. Es ist jener eigentümliche Leibnizische Finalismus, daß die Monade, die „Urkeimzelle" — weil schon Abbild des Weltalls — Ursache und Zweck in sich trage. Denn die Ursache der Entfaltung ist zugleich das Ziel: das uranfänglich unbewußte Weltall in der höchsten Vernunft zur Selbstdarstellung zu bringen. Auffallend ist hierbei — zumal für seine sonst vorwiegend idealistische Weltauffassung — der starke Einschlag empirischer Tatsachen der Psychologie und Sinnesphysiologie. Was Herder zu solch seltsamer Verquickung von Metaphysik und Erfahrung verleitete, war vor allem sein Haß gegen jede „Begriffsmetaphysik". Er haßt sie, er poltert gegen sie als Tollhausschwärmerei; von der Erfahrung ausgehend möchte er seine Schlüsse auf festgegründeten Boden stellen; aber es ist seltsam zu sehen, wie bald er sich, ohne daß es ihm bewußt geworden sei, mit metaphysischen Schwingen vom Boden hinweghebt.

Die bedeutendste und fruchtbarste Erweiterung seiner Weltanschauung verdankt Herder dem Gedanken Spinozas von der Alleinheit Gottes. Damit macht er den Endschritt zu einer einheitlichen Weltauffassung: er lernt von jenem die Gesamtheit alles Lebens, aller Dinge in Gott zusammenfassen als dem wahrhaft Seienden und Wirkenden. In dieser Gotteinigkeit findet der ganze Mensch Herder seine volle Befriedigung, weil Religion und Weltanschauung ihm zusammenschmelzen zur allesumfassenden Einheit: sein intellektuelles Bedürfnis wird befriedigt durch den strengen Monismus, der ihn die Welt von „Einerley Gesetzen" der Schönheit und Ordnung geleitet sehen läßt, sein religiöses durch das Alldasein Gottes, der durch jede Erscheinung lebt und wirkt. Denn Gott und Welt sind weder nebeneinander, noch in einander, sondern durch einander; es gibt nur eins: Gott — und dieser Gott lebt und schafft in jeglicher Erscheinung, macht ihr Wesen aus. Diese Gedanken bilden den krönenden Beschluß des Herderschen Weltbildes: alle Begriffe, die sonst so leicht einen Anklang von kalter Logik haben, bekommen nun, getaucht in die Glut des religiösen Erlebnisses, Leben und Gefühlswerte. Urgrund der Welt ist Gott; als Träger der höchsten Vernunft wird er zugleich

als Kraft der Schönheit, Ordnung und Harmonie gedacht. „Raum und Zeit sind nur Maßstäbe eines eingeschränkten Verstandes, der Dinge nach und neben einander sich bekannt machen muß; vor Gott ist weder Zeit noch Raum. In der Ewigkeit Gottes gibts keine Augenblicke, und der wesentlich Wirksame ruhte nie. Wir endliche Wesen, mit Raum und Zeit umfangen, die wir uns alles nur unter ihrem Maaß denken, wir könen von der höchsten Ursache nur sagen: sie ist, sie wirkt; aber mit diesem Wort sagen wir alles. Es besteht alles in ihm, die Welt ist eine Darstellung der Wirklichkeit seiner ewig thätigen Kräfte. Jedes der göttlichen Gesetze ist das Wesen der Dinge selbst, ihnen nicht willkürlich angehängt, sondern eins mit ihnen“ [9]). Höchste Gesetzmäßigkeit waltet in der Welt, denn jede Gesetzlosigkeit müßte die Harmonie zerstören. Die Kraft als die unmittelbarste Betätigung Gottes kann ebenso wenig wie dieser selbst zugrunde gehen. „Keine Kraft kann untergehen; denn was hieße es: eine Kraft gehe unter? Wir haben in der Natur davon kein Beispiel, ja in unsrer Seele nicht einmal einen Begrif. Ist es Widerspruch, daß Etwas Nichts sei oder werde: so ist es noch mehr Widerspruch, daß ein lebendiges, wirkendes Etwas, in dem der Schöpfer selbst gegenwärtig ist, in dem sich seine Gotteskraft einwohnend offenbaret, sich in ein Nichts verkehre. Das Werkzeug kann durch äußerliche Umstände zerrüttet werden. So wenig aber auch in diesem sich nur ein Atom vernichtet oder verlieret, um so weniger die unsichtbare Kraft, die auch in diesem Atom wirket“ [10]).

Dieser Abriß Herderscher Weltanschauung mag für das vorliegende Ziel genügen. Als höchste Aufgabe, die Herder in den „Ideen“ zu lösen sucht, schwebt ihm vor: aus Natur und Geschichte das ewige Walten der Gottheit nachzuweisen, das sich hier wie dort offenbart. „Gang Gottes in der Natur, die Gedanken, die der Ewige uns in der Reihe seiner Werke thätlich dargelegt hat: sie sind das heilige Buch, an dessen Charakteren ich zwar minder als ein Lehrling aber wenigstens mit Treue und Eifer buchstabirt habe und buchstabiren werde. Wäre ich so glücklich, nur Einem meiner Leser etwas von dem süßen Eindruck mitzutheilen, den ich über die ewige Weisheit und Güte des unerforschten Schöpfers in seinen Werken mit einem Zutrauen

[9]) a. a. O. XIII.
[10]) a. a. O. XIII, 170.

empfunden habe, dem ich keinen Namen weiß: so wäre dieser Eindruck von Zuversicht das sichere Band, mit welchem wir uns im Verfolg des Werks auch in die Labyrinthe der Menschengeschichte wagen könnten“ [11]). Zentralbegriff seines Werkes ist die Menschheit selber; ihre Geschichte ist im engeren und eigentlichen Sinne der Stoff seiner Untersuchung. Da er die Natur, „als ein System übergeordneter Kräfte“ energetisch faßt, gelingt es ihm, sich ein inneres Recht zu erweisen, den Menschen zugleich naturwissenschaftlich und historisch zu betrachten: denn einmal ist er eine Bildung der Natur „denn der Mensch ist ja, wie alles andere, ein Zögling der Luft und im ganzen Kreise seines Daseyns aller Erdorganisationen Bruder“ [12]), andermal sind die Gesetze seines Kulturzusammenschlusses, seiner Geschichte höhere Naturgesetze, die zu Ende geführte Ausbildung der in der Natur schlummernden Triebe. „Da Geist und Moralität auch Physik sind und denselben Gesetzen, die doch zuletzt alle vom Sonnensysteme abhangen, nur in einer höheren Ordnung dienen . . .“ [13]). Darum ist es notwendig, das Menschengeschlecht rückwärts zu verfolgen, seine Naturbedingtheit zu ergründen, um den Entwicklungsgang seiner Kultur zu begreifen. Die Geschichte aller Stämme und Völker will er in seinen Kreis hineinziehen, um auf dieser breitesten Grundlage der Erfahrung nachzuweisen, daß Harmonie, Ordnung, Planmäßigkeit nicht Erzeugnisse des Menschenhirns, sondern greifbar wirklich in ihrem Ablauf dargestellt seien; daß sich Dasein und Wirken der Gottheit an der menschlichen Geschichte kundtue. „Der Gott, der in der Natur Alles nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnet, der darnach das Wesen der Dinge, ihre Gestalt und Verknüpfung, ihren Lauf und ihre Erhaltung eingerichtet hat, so daß vom großen Weltgebäude bis zum Staubkorn, von der Kraft, die Erden und Sonnen hält, bis zum Faden eines Spinngewebes nur Eine Weisheit, Güte und Macht herrschet, Er ‚der auch im menschlichen Körper und in den Kräften der menschlichen Seele alles so wunderbar und göttlich überdacht hat . . . wie sprach ich zu mir, dieser Gott sollte in der Bestimmung und Einrichtung unseres Geschlechts im Ganzen von seiner Weisheit und Güte ablassen und hier keinen Plan

---

[11]) a. a. O. XIII, 9.
[12]) a. a. O. XIII, 31.
[13]) a. a. O. XIII, 20.

haben?“ [14]) Man kann sagen, daß zur Beantwortung dieser Frage das Riesenwerk geschrieben worden sei: alle Ergebnisse der Einzeluntersuchung laufen wie die Radien eines Kreises in diesem Mittelpunkt zusammen.

Es ist begreiflich, daß ein Mensch, der das gesamte Weltgebäude als einen lebendigen Organismus auffaßt, geleitet von Gott als der höchsten Vernunft, notwendigerweise alles als im höchsten Sinne zweckmäßig ansehen wird; es hieße Gott die Vollkommenheit rauben, gäbe es eins, das diesem „Kosmos“ zuwiderliefe. Notgedrungen kommt da in Herders Betrachtungsweise ein stark teleologischer Zug; er setzt jede Erscheinung in Beziehung zu diesem höchsten Sein und findet Zweck und Absicht in ihr. Damit ist von vornherein die Möglichkeit einer streng wissenschaftlichen Behandlung benommen, indem gleich außergegenständliche und dem Ziel der Forschung zuwiderlaufende Beziehungen in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt werden. Die Frage nach dem Zweck des Dinges stellt sich ihm zuerst, ist ihm wertvoller als die nach der Ursache. Der Zweckmittelpunkt: Gott ist ihm gegeben und von hier blickt er die Welt an — mehr wertend als forschend, mehr behauptend als beweisend. Wenn er die Natur als „gebärende Mutter“ bezeichnet, so ist ihm das mehr als ein schönes Bild: wie er in seinem starken religiösen Erlebnis eine unmittelbare fast greifbare Gottnähe fühlt, so verlebendigt ihm sein Gefühl die Natur derart, daß er sie menschlich schaffend am Werke sieht. Sie ist ihm nicht wie uns das bewußtseinslose Wesen, das nach immanenten Gesetzen sich entfaltet, sondern ein solches, das mit Selbstbewußtsein denkt und handelt. Diese Personifikation der Natur ist ihm aber gar oft ein bequemes Mittel, sich über die Schwierigkeiten der Probleme hinwegzusetzen: er gleitet tastend über sie hinweg und faßt sie nirgends in ihrer Ganzheit; und da er sie dazu in einseitiger, wohl schiefer Weise beleuchtet, entdeckt er Schlagschatten, die ihn wie uns überraschen. Aber wenn wir solchen Sätzen das Rampenlicht und den Esprit genommen haben, bleibt als Rest eine schöne Redewendung, die uns gefällt; die uns aber über das wissenschaftliche Erfahrbare des Dinges kaum eine Andeutung gibt. „Der Krystall schießt fertiger und regelmäßiger zusammen, als die Biene bauet und als die Spinne webet. In jenem ist es nur noch orga-

[14]) a. a. O. XIII, 7.

nischer blinder Trieb, der nie fehlen kann [15])". „Das Gewebe der Spinne, was ists anders als der Spinne verlängertes Selbst, ihren Raub zu erhalten? Wie der Polyp die Arme ausstreckt, ihn zu fassen: wie sie die Krallen bekam, ihn vest zu halten: so erhielt sie auch die Warzen, zwischen welchen sie das Gespinnst hervorzieht, den Raub zu erjagen. Sie bekam diesen Saft ungefähr zu so vielen Gespinnsten, als auf ihr Leben hinreichen, und ist sie darin unglücklich, so muß sie entweder zu gewaltsamen Mitteln Zuflucht nehmen oder sterben". [16]) „Bei Thieren edlerer Art legte die Natur die Werkzeuge der Fortpflanzung, als ob sie sich ihrer zu schämen anfingen, tiefer hinab" [17]). „Die Natur verschonte diese leichten flüchtigen Geschöpfe, ihre Jungen bis zur lebendigen Geburt zu tragen, wie sie sie auch mit der Mühe des Säugens verschonte. . . . Sobald das Meerthier warmes Blut und Organisation genug hat, ein Lebendiges zu gebähren, ward ihm auch die Mühe aufgelegt, es zu säugen" [18]). Die Sätze zeigen deutlich, daß Herder vor der wissenschaftlichen Aufgabe stehen geblieben ist: er sinnt nicht nach den Gründen dieser Gegebenheiten, sondern er beschreibt teleologisch. Wenn diese Art der Naturbetrachtung auch nicht die Regel ist, so tritt sie doch immerhin in einer Häufigkeit auf, die den Wissenschaftler Herder fast zur Unmöglichkeit macht. In besonders greller Weise tritt diese teleologische Beschreibung hervor, als es gilt, die Geburt „des" Menschen zu schildern. Hier, bei dieser weltbedeutsamen Schöpfung läßt sich Herder vom breiten Strome teleologischer Gedanken treiben; man merkt es ordentlich, mit welch innerer Freude er daran geht, zum Lob und Preis dieses höchsten Erdengeschöpfs seine Stimme zu erheben; alle Dämme nüchterner Verstandesbeengung werden durchbrochen, um für den vollen Fluß des Gefühls und der Phantasie Raum zu schaffen. Der Dichter spricht hier am meisten und liebsten, weniger der Philosoph, und der Naturwissenschaftler darf nur hin und wieder ein Wort dazwischen werfen. „Als die bildende Mutter ihre Werke vollbracht und alle Formen erschöpft hatte, die auf dieser Erde möglich waren, stand sie still und übersann ihre Werke; und als sie sah, daß bei ihnen allen der Erde noch ihre vornehmste Zierde, ihr Regent und zweiter

[15]) a. a. O. XIII, 102.
[16]) a. a. O. XIII, 101.
[17]) a. a. O. XIII, 75.
[18]) a. a. O. XIII, 80.

Schöpfer fehlte: siehe da ging sie mit sich zu Rat, drängte die Gestalten zusammen und formte aus allen ihr Hauptgebilde, die menschliche Schönheit. Mütterlich bot sie ihrem letzten künstlichen Geschöpf die Hand und sprach: steh auf von der Erde! Dir selbst überlassen, wärest du Thier, wie andre Thiere; aber durch meine besondre Huld und Liebe gehe aufrecht und werde der Gott der Thiere“ [19]). Die Stelle zeigt deutlich wie gern Herder künstlerische Einschläge in seine Darstellung verwoben hat; seine Sprache ist voll von Bildern, ein oft deutlich spürbarer Rhythmus erhöhen den dichterischen Eindruck. Aber wenn wir sein Pathos auf uns haben wirken lassen, fühlen wir doch bald ein Mißbehagen, denn hinter all den schwungvollen Worten findet der kritische Beschauer zu wenig Greifbares in ihnen, das ihn in seiner Erkenntnis fördern könnte. Man darf solche Stellen eigentlich nur formal genießen, d. h., wir müssen von dem buchstäblichen Inhalt absehen und nur die allgemeine Wahrheit dieser Worte in uns lebendig werden lassen. Man mag ja vielleicht weitherziger sein, sogar mit Entschiedenheit behaupten, teleologische Gedanken hätten da, wo der Mensch als wertendes Glied in die Kette der Erscheinung tritt, ihr volles Recht; gewiß: im Augenblick wenn wir dies tun, verlassen wir den Boden strenger Wissenschaft und begeben uns auf Wissensgebiete, die mit gänzlich verschiedenen Zielen auch anders geartete Methoden fordern. Der Versuch aber gegensätzliches zu vereinen, fordert zur Kritik heraus.

In hohem Maße bezeichnend und klärend für Herders Stellung zur Naturwissenschaft will uns die Art und Weise sein, nach der er seine Stoffgebiete ausgewählt hat. Ein Wissenschaftler muß einen kleineren oder größeren Teil aus der Unendlichkeit der Außenwelt herausschneiden und diesen verstandesgemäß zu ergründen suchen. Was tut nun Herder? Wohl beschäftigt ihn nur ein kleiner Teil des Naturganzen, aber nicht *einer* Naturwissenschaft, sondern *der* Naturwissenschaft. Er sieht nur die schmale Grenzzone, die den Menschen mit der Natur verknüpft, nur die Beziehungen und gegenseitigen Bewirkungen reizen seine Aufmerksamkeit. Herders gesamte Naturbetrachtung ist auf dieses Ziel bei der Sichtung und Auswahl des Stoffs eingestellt: all das, was dieser Absicht nicht gefügig ist, wird ruhigen Gewissens beiseite geschoben; es wäre ja unnötige Zutat,

[19]) a. a. O. XIII, 114.

störende Belastung seines Gesamtwerkes. Fragen innerhalb der Grenzen der Naturwissenschaft sind ihm reichlich gleichgültig; er drängt nur auf Zusammenordnung dieser mit Fragen der Philosophie oder Geschichte. Die weitgehendste Beschränkung des — auch schon zu seiner Zeit verhältnismäßig reichlich — erarbeiteten Stoffs macht sich geltend; aus vielen Spezialforschungen rafft er sich die Sätze zusammen und sucht sie mit der Aufgabe zu verknüpfen, deren Lösung Zweck seiner Arbeit ist. Er mag ein Ding zur Hand nehmen, welches es auch sei, mag Gesetze der Sonne und Sternen erörtern — immer findet der prüfende Blick die deutlich aufzuweisenden Pfade, die zum Menschen oder zur Menschheit hinleiten. Er beginnt seine Erörterung mit der Besprechung der Erde als Planet. Denn: „Vom Himmel muß unsre Philosophie der Geschichte des menschlichen Geschlechts anfangen, wenn sie einigermaßen diesen Namen verdienen soll“ [20]). Er durchläuft die einzelnen Erdperioden: nur nebenbei bekümmern ihn die Gesetze der Gestaltsveränderung — ihm genügt die bloße Fragestellung und der Wunsch auf baldige Klärung, — sein Hauptinteresse ruht immer auf den Wandlungen der Erdoberfläche und ihrer Bedeutung für die Geschichte; nicht Geolog, sondern Geograph ist er hier. Er kommt zu den Pflanzen, von diesen zu den Tieren — aber wir erfahren nichts von Botanik und Zoologie, sondern, wie er es uns selbst deutlich sagt, will er behandeln: „Das Pflanzenreich unsrer Erde in Beziehung auf die Menschengeschichte.“ „Das Reich der Thiere in Beziehung auf die Menschengeschichte.“ So durcheilt er die ganze Naturwissenschaft, ohne uns innerhalb der Wissenschaft irgendwo genaueres mitzuteilen. Einen Naturwissenschaftler Herder gibt es nicht.

Seltsam muß es nun auf den ersten Blick erscheinen, wie es Herder möglich war, die Prinzipien zweier so wesenverschiedener Gebiete menschlicher Betätigung, wie Geistes- und Naturwissenschaft, zu vereinen. Es stellt sich die Frage: nach welchen methodischen Grundsätzen hat Herder überhaupt gearbeitet; sie spitzt sich zu: Wie stellt sich Herder zur Induktion? Ehe wir dies beantworten können, müssen wir eine Vorfrage stellen: Besitzt Herder methodische Klarheit und hat er demgemäß nach scharfumschriebenen und feststehenden Prinzipien gehandelt? Bereits oben war Gelegenheit, mit aller Deutlichkeit auf die dichterischen Zwischenläufe in seinen Beweis-

[20]) a. a. O. XIII.

führungen hinzuweisen, und schon aus den wenigen Andeutungen scheint eine Bejahung kaum möglich. Wer vollends Herders Gesamtschaffen kennt, noch mehr wer Herders Charakter kennt, wird es verneinen. Wie hätte es sein „Feuergeist", der mit Schnelligkeit und Leidenschaftlichkeit dachte, ertragen, sich mit einem starren Denkgerüst zu bannen; in Strömen flossen ihm die Gedanken, aber nur zu selten mochte er in gleicher Weise einen kühlen Kritizismus spielen lassen. „Sein Genie ist ihm statt aller geschulten Methode", sagt Haym von ihm [21]). Nicht also nach einer Methode im Sinne einer Forschungsmaxime dürfen wir bei Herder suchen, sondern es muß uns genügen, zu wissen, welche Art zu denken er am häufigsten anwandte. Ein Mensch, der uns von Jugend an überrascht durch seine Fähigkeit zwischen Weitentlegenem Zusammenhänge aufzuspüren, der es über alles liebt, Beziehungen zwischen den Dingen zu knüpfen, vermag ein solches Bedürfnis am ehesten zu stillen, wenn er analogisch denkt. Er sieht zwei Erscheinungen, findet in beiden ähnliche Züge, — zunächst einerlei, ob innerer oder äußerer Art — und erschließt daraufhin Wesensbeziehungen. Dererlei Analogien können nun erlaubt oder nicht erlaubt sein, d. h. die behauptete Beziehung kann von beiden Gliedern Wesentliches aussagen oder sie kann bei einem oder bei allen zweien nur Nebensächliches treffen. Über die Möglichkeit solcher Trugschlüsse scheint Herder sich nicht im klaren gewesen zu sein; in der tatsächlichen Anwendung wird ihm wohl meist sein Gefühl den richtigen Weg gewiesen haben; aus seinen eigenen Worten ist es zu entnehmen. „Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie, von der Kreatur zu uns, und von uns zum Schöpfer . . . Syllogismen können mich nichts lehren, wo es aufs erste Empfängnis der Wahrheit ankommt, die ja nur jene entwickeln, nachdem sie empfangen ist; mithin ist das Geschwätz von Worterklärungen und Beweisen meist nur ein Brettspiel, das auf angenommenen Regeln und Hypothesen ruhet. Die stille Ähnlichkeit, die ich im Ganzen meiner Schöpfung, meiner Seele und meines Lebens empfinde und ahnde: der große Geist der mich anwehet und mir im Kleinen und Großen, in der sichtbaren und unsichtbaren Welt Einen Gang, Einerley Gesetze zeiget: der ist mein Siegel der Wahrheit" [22]).

[21]) A. Haym: Herder, Nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt, II, 221.

[22]) a. a. O. XIII, 170.

Was ihn dazu trieb, sich an der Natur zu orientieren, war — wie wir oben erfahren haben — der Haß gegen alle reine Metaphysik, der ihm seine Erkenntnis nicht zu erweitern vermochte. „Wir setzen also Metaphysik beiseite und halten uns an Physiologie und Erfahrung“[23]). Stattdessen will er die Natur befragen und aus ihr die Begriffe sich bilden; aber er wahrt seinen „geistigen“ Standpunkt dadurch, daß er der Erfahrung keinen Selbstzweck beilegt und sie zum alleinigen Träger seines Wissens macht, sondern sie ist ihm nur Hilfsmittel und Beweisstück seiner vorgefaßten Gedanken. Sein Gefühl wird etwa dies gewesen sein: Weltanschauung — in seiner religiösen Auffassung — ist ein Stück erlebbaren Wissens, das, wie alles Wissen, um so gewisser wird, je öfter es sich durch die Erfahrung bestätigen läßt; da sich nun Gott als rein Ideelles aus der Natur — als Phänomenon — nicht darstellen läßt, ist er per analogim aus ihr zu „erfühlen“. So kommt er zu dem fast schlagwörtlich oft wiederholten Wort: „Analogie der Natur.“ Erst wenn er diese gefunden, fühlt er Beruhigung wegen der Richtigkeit seiner Behauptung. „Überall hat mich die große Analogie der Natur auf Wahrheiten der Religion geführt, die ich nur mit Mühe unterdrücken mußte, weil ich sie mir selbst nicht zum voraus rauben, und Schritt vor Schritt nur dem Licht treu bleiben wollte, das mir von der verborgenen Gegenwart des Urhebers in seinen Werken allenthalben zustralet“ [24]). Es gibt wohl kaum einen Gedanken von einiger Bedeutung, zu dem er nicht in der Natur das Analogon gefunden hätte — über den Wert und die Beweiskraft dieser Schlußfolgen sind wir zwar mit Herder nicht einerlei Meinung. Den Grundirrtum, der ihm hier unterlaufen ist, sah er nicht.

Die kritische Erörterung über die Verwendbarkeit von Analogieschlüssen führt uns unmittelbar hinüber zur eigentlich wichtigen Frage für die Wissenschaftlichkeit Herders: Wie stellt er sich zur Induktion? Wenn Herder von „Analogie der Natur“ redet, macht er eine stillschweigende Voraussetzung: er parallelisiert nicht einen Begriff mit einem einmalig gegebenen Vorgang in der Natur, sondern mit einem Gesetz des Naturgeschehens. Woher nimmt er aber das Gesetz, wie gelangt er zu ihm? Zwei Wege öffnen sich ihm da, ein uns schon bekannter: der Analogie, ein anderer, echt naturwissen-

---

[23]) a. a. O. XIII, 110.
[24]) a. a. O. XIII, 9.

schaftlicher, der Induktion. Im ersteren scheint eine Tautologie zu stecken: er erschließt die „Analogie der Natur" durch Analogie. Wir haben es so zu verstehen: der Natur gegenüber sind zwei Betrachtungsweisen möglich, die wir kurz die naturwissenschaftliche und philosophische nennen wollen. Seine theoretische Weltanschauung hat sich bestimmte Begriffe erarbeitet; diese fühlt er nun in die Natur hinein und postuliert sie dann — gewissermaßen rückwärts schauend — als „Analogie der Natur". Man kann auch sagen: eine Analogie vollzieht sein erlebnismäßig geweitetes Alleinsgefühl mit der Allgottheit, die andere der Intellekt, aber wir wollen nicht künstlich scheiden, am wenigsten bei intuitiven Menschen wie Herder. Nehmen wir ein Beispiel: in seinem Weltbild erscheint die Welt als vollendetster Kosmos; die Erscheinung Gottes ist sie höchste Ordnung und Harmonie; die gleichen Prädikate findet er auch für die uns umgebende Natur. „Dysteleologien", die man ihm entgegenhält, läßt er nicht gelten; schlimmstenfalls rettet ihn die Entgegnung: unser Menschenverstand sei zu engbegrenzt, um die höhere Absicht Gottes nachdenken zu können.

So hilft ihm also hier die eine Denkmöglichkeit zu Naturgesetzen zu gelangen, die Analogie; die Zahl der hiermit gefundenen Sätze ist bei seiner vorherrschenden philosophisch-geschichtlichen Betrachtung die häufigere. Demgegenüber findet sich aber noch eine ganze Reihe von Erörterungen, welche die allein zulässige Methode zur Ergründung neuer Gesetzmäßigkeiten befolgen: die Induktion. Bezeichnenderweise tritt sie vor allem da mit Deutlichkeit hervor, wo Herder sich ein wenig in eine Fachwissenschaft vertieft und in diesem begrenzten Teilgebiet arbeitet. Ursache dieser Behandlung wird besonders der Umstand gewesen sein, daß mit der Aufnahme des erstaunlich umfangreichen zusammengetragenen Stoffs auch die Methode der Verarbeitung in sein Blut geflossen ist; ihm ist mit den Begriffen, die andere induktiv gegründet haben, auch das Gesetz eingegangen, das sie entwickelt und geformt hat. Zwar was uns Herder über die Induktion selbst sagt, läßt begrifflich methodische Klarheit vermissen; ihm fehlt die Einsicht in deren Bedeutung und Tragweite für die empirischen Wissenschaften. Überhaupt verblaßt das Wort Induktion bei ihm derart, daß man oft den Eindruck hat, er schreibe es hin, um einen umständlicheren Ausdruck zu verkürzen. So sagt er, nachdem er genauer von organischen Kräften gesprochen hat:

„Dürfen wir aus diesen Induktionen, die noch viel mehr ins Einzelne geleitet werden könnten, einige Resultate sammeln“. . . [25]).

Und doch — nichts wäre törichter und schlimmer als die Behauptung, Herder hätte keinen Sinn für Induktion gehabt, weil er es uns nicht mit wünschenswerter Genauigkeit hinschreibt. Was uns Herder nicht mit dem Verstande ausdrückt, das vermittelt uns sein genialischer Instinkt, — man könnte den Satz geradezu als Formel aufstellen. Wer nur Worte in engster Wortbedeutung nimmt, der findet bei Herder überraschend viel Dürftigkeit und Oberflächlichkeit, er ahnt nichts von dem inwendig treibenden Gesetz, das alles formt und schafft. Nicht nur den logisch gefaßten „Sinn“ seiner Worte müssen wir aufspüren, sondern auch die Beziehungen aufdecken, die diese mit dem Menschen verknüpfen. Blicken wir aber in das Triebwerk seiner Seele, so sehen wir noch andere Kräfte als Analogie an der Arbeit: in fast gleicher Stärke wie diese die Induktion. Früh keimte und entfaltete sich diese Kraft; sie äußerte sich zuerst in einem Haß gegen jede Metaphysik und einer starken Zuneigung zum Erfahrungswissen. Das heißt aber der Induktion das Wort predigen; wohl mittelbar, denn nicht zwar sinnt er über den Weg, wie wir die Erfahrung bilden, sondern er pflückt sie als fertige Frucht, ohne zu fragen, wie sie entstanden. Er schilt alle sogenannte „reine Philosophie“, weil sie deduziere und sich dadurch ins traumhaft Ungewisse verlöre. „Alles sogenannte reine Denken in die Gottheit hinein ist Trug und Spiel, die ärgste Schwärmerei, die sich nur selbst nicht dafür erkenne. All unser Denken ist aus und durch Empfindung entstanden, trägt auch trotz aller Destillation davon noch reiche Spuren. Die sogenannten reinen Begriffe sind meistens reine Ziffern und Zeros von der mathematischen Tafel, und haben, platt und plump auf Naturdinge unsrer so zusammengesetzten Menschheit angewandt, auch Ziffernwerth . . . Unsterblichkeit einer metaphysischen Monas ist nichts, als metaphysische Unsterblichkeit, deren Physisches mich nicht überzeuget . . . Wir wickeln in Worte ein, was wir herauswickeln wollen, setzen voraus, was kein Mensch erweisen kann, oder auch nur begreift oder versteht, und kann sodann, was man will, folgern“ [26]). Sein Kampf gegen die Metaphysik wurzelt schlechter-

[25]) a. a. O. XIII, 91.
[26]) a. a. O. VIII, 233.

dings in nichts anderm als dem Trieb, den Schlüssen von „oben herab", aus der „Urzelle" den Garaus zu machen und durch Beweise der breiten Empirie von „unten herauf" zu ersetzen. Liegt nicht selbst in den „Analogien der Natur" ein induktiver Keim geschlossen? Er will die „Wahrheiten der Religion" durch eine möglichst hohe Zahl von beweiskräftigen Tatsachen der Erfahrung stützen; oder um die Planmäßigkeit in der menschlichen Geschichte zu zeigen, untersucht er die Völker und Völkchen aller Zeiten und Erdteile — nicht genug, aus belebter und unbelebter Natur sammelt er Beispiele, die seine These kräftigen sollen. Ein paar Sätze aus seiner Frühzeit bekunden, wie weit er damals in der induktiven Zergliederung sogar von abstrakten Begriffen gegangen ist. „Alle Gesetze der Attraction sind nichts als bemerkte Eigenschaften, die wir untereinander ordnen, bis ein Hauptgrundsatz wird. Die Gesetze der Metaphysik sinds noch sichtbarer. Alle Gesetze und Regeln, wornach Gott, die Welt, die Seele würken soll, sind Bemerkungen, wie sie würkt oder würken könne; es sind abgezogene Bemerkungen von Eigenschaften ihres Wesens. Je mehr wir diese untereinander ordnen können, desto weniger und einfacher werden die Gesetze, desto näher kommen wir Einem Begriff, dem Hauptbegriff des Wesens" [27]). Umgekehrt heißt das: wir gelangen zu allgemeinen Begriffen dadurch, daß wir einzelne Bemerkungen zusammenordnen und somit induktiv aufsteigen.

Immerhin ist es zweierlei — und das wollen wir nicht vergessen —: methodische Prinzipien und psychologische Triebe. Unzweideutig liegt es vor uns: allgemeine Begriffe werden durch analogisierte Induktionen gestützt und belebt. Seit wir den Begriff einer „induktiven Metaphysik" geprägt haben, ist uns ein solches Verfahren, wie es Herder anwandte, nicht mehr so unbegreiflich. Aber es ist doch nicht das gleiche, aus der Erfahrung aufsteigend Begriffe immer reiner und weiter zu fassen und schließlich metaphysisch zu postulieren, oder — wie Herder — sich ein Gedankengerüst zurecht zu zimmern und dann zu versuchen, wo es gerade angängig ist, an dieser oder jener Ecke in der Erfahrung zu verankern. Es ist ja ungemein schwer, in vielem ganz unmöglich zu sagen, dies stamme aus der Erfahrung und jenes aus der Spekulation. Es scheint uns aber der Nachweis zu genügen, daß Herder methodisch mehrdeutig vorgegangen ist

[27]) a. a. O. IV, 465.

und in seiner Stellung geschwankt hat, je nachdem es ihm gerade zufloß, um seine Art von Erfahrungsmetaphysik zu richten. Als reiner Wissenschaftler würde er heute vielleicht mehr als je mit seiner immerwährend starken Betonung sich auf das Nur-Erfahrungsgemäße zu beschränken, ein zahlreiches Echo wecken. Denn alles, was über das objektiv Nachprüfbare hinausgeht, muß aus ihrem Bereich gebannt sein — es ist offene oder versteckte Metaphysik. Dieser Satz, den Herder mit abgewandeltem Wortlaut wohl dutzendemal geschrieben hat, wird aber nun sein eigenes Richtschwert. Denn prüfen wir, wie oft Herder innerhalb der Grenzen der Naturwissenschaft geblieben ist, wie unzähligemal oft er aber mit metaphysischen Flügeln aus ihr enteilt ist, trotz des wahnvollen Glaubens, auf festgegründetem Boden zu verharren, so schmerzt uns ein Bedauern über den nutzlosen Aufwand irregeleiteter Geisteskraft. Er verirrt sich in seiner Blindheit, weil er nicht sah, wie ihn seine religiösen Vorstellungen, mit denen er an die Wirklichkeit herantrat, von vornherein auf gänzlich unwissenschaftlichen Boden stellten; er war verblendet genug zu meinen, daß die Gesetzmäßigkeiten, die er aufstellte, den Dingen selbst ureigen wären. Die Realität seiner letzten und tiefsten Begriffe glaubte er durch die Natur begründet und zugleich geoffenbart; er spürte nichts von der Voreingenommenheit seiner „Beweise", die das zu Beweisende schon als Voraussetzung hatten. An vielen Stellen lesen wir bei ihm, daß er sich glücklich fühlt, einen nicht zu überbietenden Trumpf in Händen zu halten, daß sein Weltbild eine Wirklichkeit zeichne, welches die erfahrungsgemäße Nachprüfbarkeit nicht zu scheuen brauche. Kant merkte diesen grundlegenden Irrtum und er stellte ihn klar heraus in seiner Besprechung der „Ideen". „Was nun aber jenes unsichtbare Reich wirksamer und selbständiger Kräfte anlangt, so ist es nicht wohl abzusehen, warum der Verfasser, nachdem er geglaubt hat, aus den organischen Erzeugnissen auf dessen Existenz sicher schließen zu können, nicht lieber das denkende Princip im Menschen dahin unmittelbar, als bloß geistige Natur, übergehen ließ, ohne solches durch das Bauwerk der Organisation aus dem Chaos herauszuheben; es müßte denn seyn, daß er diese geistigen Kräfte für ganz etwas anderes als die menschliche Seele hielt, und diese nicht als besondere Substanz, sondern bloß als Effect einer auf Materie einwirkenden und sie belebenden unsichtbaren allgemeinen Natur ansähe, welche Meynung wir doch ihm beizulegen billig Bedenken tragen.

Allein was soll man überhaupt von der Hypothese unsichtbarer, die Organisation bewirkender Kräfte, mithin von dem Anschlage, das, was man nicht begreift, aus demjenigen erklären zu wollen, was man noch weniger begreift, denken? Von jenem können wir doch wenigstens die Gesetze durch Erfahrung kennen lernen, obgleich freylich die Ursachen derselben unbekannt bleiben; von diesen ist uns sogar alle Erfahrung genommen und, was kann der Philosoph nun hier zur Rechtfertigung seines Vorgehens anführen, als die bloße Verzweifelung den Aufschluß in irgend einer Kenntnis der Natur zu finden und den abgedrungenen Entschluß, sie im fruchtbaren Felde der Dichtungskraft zu finden. Auch ist dieses immer Metaphysik, ja sogar sehr dogmatische, so sehr sie auch unser Schriftsteller, weil es die Mode so will, von sich ablehnt“[28]). Herder sah sich durch diese Kritik in den Grundfesten seines Denkens erschüttert, er wollte und konnte nicht begreifen, daß all das, was er über die Natur gesagt hatte, leere Worte waren. . . Metaphysik — gerade das, was er so sehr haßte. Den Grad seiner Erregung kennzeichnen aufs deutlichste die Briefe an seine Freunde über Kants Urteil: Gezeter und Schimpfworte wirbeln durcheinander. Zu einer eigentlichen Reform seiner Gedanken vermochte er sich nicht zu entschließen: das hätte ja auch von Grund auf neu zu bauen geheißen; nur in wenigen Fragen zeigte sich Kants Einfluß: so findet er für das Recht teleologischer Betrachtungsweise eine neue klare Begründung. „Kein edleres Geschäft kennt unser Geist, als in denen uns gegebenen Symbolen der Wirklichkeit, der Ordnung zu folgen, die im Verstande des Ewigen war, ist und sein wird. Das thut der Naturforscher, der von den sogenannten Absichten des Teleologen absieht, allen Trugschlüssen entgeht er, indem er uns nicht zwar particulare Willensmeinungen aus der Kammer des göttlichen Rats verkündigt, aber dafür die Beschaffenheit der Dinge selbst untersucht. Er sucht und findet, indem er die Absichten Gottes zu vergessen scheint, in jedem Punkt der Schöpfung den ganzen Gott, d. h. in jedem Dinge eine ihm wesentliche Wahrheit, auf welcher seine Existenz mit einer zwar bedingten, aber in ihrer Art ebenso wesentliche Nothwendigkeit gegründet sieht, als auf welcher unbedingt und ewig das Dasein Gottes ruht[29])“. Jedoch ist diese feine

[28]) Allgemeine Literaturzeitung, 1785, Nr. 4, S. 21/22.
[29]) a. a. O. XV.

Unterscheidung von mensch- und gottgewollter Zweckmäßigkeit der Welt bei Herder nicht als die bloße Aufnahme eines kantischen Gedankens zu verstehen: nur die schärfere Formulierung ist durch Kant bedingt; inhaltlich folgt dieser unmittelbar auch seiner Weltanschauung. Aber von hier aus begreift sich leichter die nicht hinwegzuleugnende Tatsache, daß Herder oftmals — wie früher methodisch neben Analogie = auch Induktionsschlüsse zog — so auch hier die teleologische Betrachtung durch die rein kausale ersetzte. Es liegt ja im Grunde bei ihm die enge Berührung, ja sogar Verschmelzung dieser beiden an sich widersprechenden Methoden nahe: einmal ist der Endzweck kein beliebiger, von menschlichen Launen bestimmbarer, sondern die Gottheit selber; dadurch wird die „schlechte" Teleologie gleich beiseite geschoben, die aus der Natur für den Menschen Zwecke aufstellt; andermal wird, da die Gottheit als vollkommenstes Wesen höchste Vernunft ist, die strenge Gesetzmäßigkeit im ganzen Kosmos behauptet. Damit ist unbedenklich die Möglichkeit rein kausaler Forschung gegeben, deren Ergebnisse aber wiederum teleologisch als Beweise für die Gottheit umgedeutet werden können. Ein deutliches Beispiel hierfür ist folgendes: „Und alle dies [30]) nicht etwa nach der Willkür einer täglich geänderten unerklärlichen Fügung, sondern nach offenbaren Naturgesetzen, die im Bau der Geschöpfe, d. h. im Verhältnis aller der organischen Kräfte lagen, die sich auf unserm Planeten beseelten und erhielten. Solange das Naturgesetz dieses Baues und Verhältnisses dauert, wird auch seine Folge dauern: harmonische Ordnung nämlich zwischen den belebten und unbelebten Teilen unserer Schöpfung, die, wie das Innere der Erde zeigt, nur durch den Untergang von Millionen bewirkt werden konnte" [31]). Es ist das Gesetz, der Korrelation der Teile, das diesen Sätzen zugrunde liegt — jedenfalls ein offenbares Zeugnis für den wissenschaftlichen Spürsinn Herders. Dieses Gesetz, das die Abhängigkeit der einzelnen Naturdinge voneinander behauptet, stellt zweifelsohne einen Gipfel Herderschen kausalen Denkens dar. Mit kleinen Umdeutungen wendet er es auf fast alle Gegebenheiten natürlichen und menschlichen Daseins an; der ganze Kosmos ist ja ein System „abgewogener" Kräfte, die belebte und unbelebte Natur steht in einem festen Ver-

[30]) Die harmonische Zuordnung der Geschöpfe.
[31]) a. a. O. XIV, 214/15.

hältnis harmonischen Ausgleichs, Schönheit findet sich da, wo das höchste Maß aufeinander abgestimmter Kräfte waltet — hier wie in zahlreichen Einzelstellen deckt er das Gelten der Korrelation auf. Seine Bedeutung für Herder liegt vor allem darin, daß wir erkennen, wie nahe er auch oft methodisch der Wissenschaft gekommen ist. Ein kleiner Schritt trennte ihn von der nur — kausalen Weltbetrachtung — er machte ihn manchesmal, aber seine vorgefaßte Metaphysik zerrte ihn zurück: sie verdarb den reinen Wissenschaftler, und sich selbst entzog sie die logische Grundlegung. Weil er die Grenze des Transzendenten im Erlebnis zerbrach, und im Endlichen das Unendliche zu schauen wähnte, — dabei aber den Ort dieses Religiösen ins Außerpersönliche, Objektive verlegte —, so entzog er sich den Boden der Erfahrung, und beschwerte doch wieder mit ihr die Metaphysik. Man könnte zwar einwenden, daß die Wissenschaft zu allen Zeiten in ihren Grundbegriffen im Außerwissenschaftlichen, in der Philosophie, wurzele, und daß darum ihr ganzes Gebäude auf mehr oder minder transzendentem Grund ruhe. Dem ist jedoch zu erwidern, daß diese Grundbegriffe als Grenzbegriffe zu fassen sind, die der einen Seite, der Wissenschaft, als fraglose Größen gegeben sind, während sie der andern, der Philosophie im höchsten Sinne als Probleme erscheinen. Kein Wissenschaftler hat das Recht — ist überhaupt imstande — auf Grund seiner Erfahrungen irgend etwas über Raum, Zeit und Kausalität auszusagen. Das bleibt unveräußerliches Gut der Philosophie. Herders Einheitsstreben ging aber so weit, daß er auch grundsätzlich Getrenntes zusammenzuknüpfen suchte, und ihm dadurch das Bewußtsein entschwand, wo er eigentlich stehe, und wie weit er auf diesem Boden überhaupt gehen könne. Ob er über Sonnenbewegung oder Tierseele, Erdrevolutionen oder Unsterblichkeit des Menschen grübelt — in alles fügt sich sein nachgiebiger Geist ohne Besinnen; seine weite Einfühlungsgabe läßt ihn verständnisvolle Synthesen finden; aber vielen Schlüssen fehlt die befriedigende Überzeugungskraft, weil wir nicht sehen, wie sie stetig auf fest gegründeten Voraussetzungen emporwachsen. Wir schwanken hin zwischen freudiger Zusage und kühler Ablehnung, weil seinen Worten das Gesetz der unmittelbaren Notwendigkeit für ihre Wahrhaftigkeit fehlt. „Und das Gesetz nur macht uns frei."

* * *

Die Lösung des andern Teils unserer Aufgabe, Herders Stellung zum Entwicklungsgedanken, kann nichts mehr sein als eine Schlußfolge aus dem schon Gesagten. Herders Naturbetrachtung im allgemeinen haben wir kennen gelernt als eine Mischung von Metaphysik und Erfahrung. Entwicklung — als das umfassendste Gesetz der Natur wurzelt auch darum in der Spekulation und wird dann empirisch gefestigt. In seinem Weltbild ist eine Entwicklung schon vorgezeichnet: wie oben dargelegt war, besteht sie in der stufenförmigen Emporläuterung des Reizes zur selbstbewußten Vernunft. Auf dem Wege, diesen an sich spekulativen Satz empirisch-psychologisch zu begründen, kommt er auch zur Naturwissenschaft, indem er die einzelnen Stufen der Ausbildung, die ihm introspektiv gegeben sind, in der belebten Natur aufweist. Im Grunde ist die Triebfeder zum Verfolg seines Entwicklungsgedankens ein ganz unnaturwissenschaftlicher: „... es wird ein Stufengang sichtbar vom Menschen, der zunächst ans Thier gränzt, bis zum reinsten Genius im Menschenbilde. Wir dürfen uns auch hierüber nicht wundern, da wir die große Gradation der Thiere unter uns sehen, und welch einen langen Weg die Natur nehmen mußte, um die kleine aufsprossende Blüte von Vernunft und Freiheit in uns organisierend vorzubereiten“ [32]). Um nun der Richtigkeit der Herleitung dieser „vorbereitenden Organisierungen“ möglichst sicher zu sein, treibt ihn sein induktives Bedürfnis dazu, die breiteste Tatsächlichkeit um Rat zu fragen. So durchläuft er die ganze unbelebte und belebte Natur und ordnet ihre Erscheinungen in eine stufenförmige Folge — einmal schon vorgefundene Gesetzmäßigkeiten in seiner Absicht umdeutend, andermal solche zwischen den Stoff hineindeutend. Eine solche Art ist ja nun gerade bei der Durchführung einer Entwicklung methodisch nicht so ohne weiteres zu beanstanden, da doch auch die Naturwissenschaft von heute wissen muß, daß sie eine Abstammung voneinander nie „beweisen“ kann, daß vielmehr alle Erfahrung nur imstande ist, eine größere Wahrscheinlichkeit für dieselbe darzutun; ja daß alle Schlüsse, die aus Vererbungs- und Variationsversuchen gezogen werden, nur den Wert eines Analogieschlusses besitzen, der von äußeren engumgrenzten Geschehnissen auf innere Wandlungen übertragen wird. Denn wir müssen uns dessen bewußt bleiben — und die Naturwissenschaft fehlt darin manchmal

[32]) a. a. O. XIII, 147.

— daß all unser Erfahrungswissen doch nur die eine Seite der Welt begreift, die nämlich, die wir sehen und tasten. Nur die Außenschale des Naturgeschöpfs ergründen wir, zerspalten sie in ungezählte Teile und lassen jeder Wissenschaft den ihren, damit sie das ihr zugemessene Stück nach Bildung und Gesetz erforsche. Grenze unseres Wissens setzt uns das Ding selber; denn bei jeglichem kommen wir an eine Stelle, an der wir ein gewisses Ende fühlen, und wir uns rückwärtsschauend vergegenwärtigen, daß wir die Versuchsmöglichkeiten an ihm erschöpft, daß wir es von allen Seiten beleuchtet und durchdrungen hätten. Und doch bleibt uns noch ein übriges: wir haben das Ding vor unsern Augen klar zerlegt und bis ins einzelne die Mannigfaltigkeit seiner Bedingungen aufgespürt — und doch sehen wir, daß der letzte Grund seines Daseins uns verborgen bleibt. Die tiefe Frage des Kindermunds nach dem Woher und Warum drängt sich hier in gleicher Weise dem entwickelsten Geiste wieder auf. Aber jede Antwort wird hier eigenstes Bekenntnis, die Grenze nachprüfbarer Richtigkeit ist überschritten, und die Zone objektiver Sicherheit verlassen: wir sind im Unendlichkeitsreiche der Metaphysik. Metaphysisch seinem Wesen nach ist aber auch der Entwicklungsgedanke der empirischsten modernen Naturwissenschaft. Denn durch keine Beobachtung ist uns unmittelbar die Sicherheit geboten, daß die Beziehung, die wir zwischen den verschiedenen Wesen behaupten, auch wirklich so sein müsse oder nicht anders sein könne; vielmehr sehen wir, daß die nach einem einheitlich geordneten Zusammenschluß drängende Wissenschaft bemüht ist — wie sie es auch nie anders getan hat — alle Erscheinungen dem einen großen Zeitgesetze anzugleichen, das da grade herrscht. Seit einem halben Jahrhundert stehen nun fast alle Wissenschaften unter dem leitenden Einfluß des Entwicklungsgedankens, und jede bemüht sich auf ihre Weise seine Geltung in ihrem Bereiche darzutun. Wir sehen einfach jede Erscheinung entwicklungsgemäß, fordern vor allem die Gesetze ihres Werdens zu erarbeiten, und diese Betrachtungsweise ist uns so sehr ins Blut geflossen, daß wir zunächst nicht fassen wollen, es könnten auch noch andere Blickmöglichkeiten vorhanden sein. Den Geistern, mit denen Herder in Beziehung stand, war wohl auch der Entwicklungsgedanke nicht fremd, aber lediglich in seiner ursprünglichen Bedeutung: der nur metaphysischen. Und wo er in das Erfahrungsgemäße hinübergespielt wurde, verflüchtigte er sich in phantastische Spielereien. Uns soll sich in folgendem zeigen,

wie Herder sich zu der Entwicklungslehre, welche die Wissenschaft seit den letztvergangenen Jahrzehnten gefaßt hat, stellt; denn einige seiner Ausleger bezeichnen ihn als wesentlichen Vorläufer dieser Lehre. Hat sich Herder zu ihr bekannt, so muß er auch wenigstens in den wichtigsten Fragen mit ihr übereinstimmen. Als wesentlich für unsere Vorstellung der Entwicklungslehre betrachten wir einmal die verwandtschaftliche Abhängigkeit der einzelnen Pflanzen- oder Tiergruppen, ferner die ununterbrochene Fortbildung der Arten [33]). Je nach der Beantwortung dieser Fragen ergibt sich seine Stellung zur Entwicklungslehre überhaupt. Wie oben gesagt war, bestand Herders Aufgabe „die aufsteigende Empfindungskette" in der Natur zu erweisen. So lange dieser Gedanke bei ihm noch den Bezug zur Metaphysik hat, ist bei jenem „Aufsteigen" noch nichts von einer zeitlich und genetisch zusammenhängenden Abfolge zu merken; er ist rein dynamisch gemeint. Der menschliche Verstand, der „den Gang Gottes in der Natur nachdenkt", erkennt jenen dem Weltprozesse immanenten Stufenbau des Reizes, Triebes, Empfindung, Gedanken, deren Einzelglieder nicht eine Verschiedenwertigkeit besitzen, sondern die im Wesen gleich, nur eine verschieden geartete Ausbildung darstellen. Denn die Kraft wandelt sich nur, entwickelt sich, verändert sich aber nicht. „Alles bleibt in der Natur, was es ist: meine menschliche Substanz wird wieder ein menschliches Phänomenon, oder, wenn wir Platonisch reden wollen, meine Seele baut sich wieder einen Körper. Der Beweis, daß fortgehende Entwicklung unsere Bestimmung sei, beweist nichts dawider; denn jede Kraft entwickelt sich nur bis zu einer bestimmten Stufe, macht dann einer andern Platz ... Ich sehe bei keinem Geschöpf und Menschen ein Aufsteigen: ich sehe ein Wechseln, einen Kreislauf, der sich verzehrt, der in sich selbst zurückfließt ... Entwickelung ist lediglich Veränderung des Formellen, Akzidentellen, einzig auf diesen bestimmten Zustand bezogen; dieser bestimmte Zustand hinweggenommen, bleibt nichts als das Substantielle, das pure Wesen unserer Seele" [34]). Diese durchaus klar gedachte dynamische Entfaltung der Leibnizisch gefärbten Monade wird nun mehr und mehr getrübt als Herder in das Gebiet

[33]) Daß gerade diese beiden Kriterien zum Entscheid gewählt sind, hängt vor allem von Herder selbst ab: hierüber hat er sich weitläufiger geäußert, so daß er da eher eindeutig zu fassen ist.

[34]) Brief an Mendelssohn, aus Haym a. a. O. I, 296.

der Naturwissenschaften hineingerät. Da gibt es Aussagen, bei denen man sich mit unbehaglichem Zweifel fragt, ob die Entwicklung als kontinuierliche Fortbildung oder als eine Reihe getrennter Schöpfungsakte zu denken sei; da stoßen sich in der Tat die Sätze einander hart: solche, die das eine bestärken, andere deren Gegenteil. Nur durch eine umsichtige Zusammenstellung aller Einzelbehauptungen vermag man zu einem annehmbaren Endergebnis vorzudringen, indem man dort den Sinn des weiteren Abschnitts erkundet, dort wieder die Gründe aufzuzeigen sucht, die den Verfasser zur Gegenmeinung verleitet haben. Den bisherigen naturwissenschaftlichen Auslegern erschien es so, als sei die Entwicklung einwandfrei als lückenloses Aufwärtsstreben zu verstehen, weil Herder an vielen Stellen davon spricht, daß die unbewohnte Erde v o r den Pflanzen, diese vor den Tieren, diese wiederum vor dem Menschen dagewesen seien. Das deckt sich mit den modernsten Anschauungen, weil jedes folgende Glied Teile des voraufgehenden in sich begreift und bruchlos sich aus ihnen folgert. Die einzelnen Geschöpfe scheinen sich in Fäden einzureihen, die in ihrer Gesamtheit einen ununterbrochenen Verwandtschaftszyklus darstellen; die einzelne Art ist nicht ein in sich abgeschlossenes Ganze, sondern als gewordene verknüpfen sie bestimmte Eigentümlichkeiten mit dieser oder jener andern Art. Diese Labilität, welche die moderne Entwicklungslehre behauptet und auch voraussetzen muß, wehrt aber Herder nachdrücklichst von sich ab. „Warum z. B. sonderte die schaffende Mutter Gattungen ab? Zu keinem andern Zweck, als daß sie den Typus ihrer Bildung desto vollkommener machen und erhalten könne. Wir wissen nicht, wie manche unserer jetzigen Tiergattungen in einem früheren Zustande der Erde näher aneinander gegangen sein mögen; aber das sehen wir, ihre Grenzen sind jetzt genetisch geschieden“ [35]). „Kein Geschöpf, das wir kennen, ist aus seiner ursprünglichen Organisation gegangen und hat sich ihr zuwider eine andere bereitet; da es ja nur mit den Kräften wirkte, die in seiner Organisation lagen, und die Natur Wege gnug wußte, ein jedes der Lebendigen auf dem Standpunkt vestzuhalten, den sie ihm anwies“ [36]). Wie kann aber Herder gegenüber diesen Worten die wirklich einen Zweifel an der Stetigkeit der Art nicht zulassen,

[35]) a. a. O. XIII, 282.
[36]) a. a. O. XIII, 114.

Sätze wie die folgenden schreiben: „Überhaupt ist in der Natur nichts geschieden, alles fließt durch unmerkliche Übergänge auf- und ineinander; und gewiß, was Leben in der Schöpfung ist, ist in allen Gestalten, Formen und Kanälen nur Ein Geist, eine Flamme“ [37]). Oder solche, die das Problem viel gründlicher anrühren: „Es erhellet also von selbst, daß, da diese Hauptform nach Geschlechtern, Arten, Bestimmungen, Elementen immer variirt werden mußte, Ein Exemplar das andere erkläre. Was die Natur bei diesem Geschöpf als Nebenwerk hinwarf, führte sie bei dem andern gleichsam als Hauptwerk aus: sie setzte es ins Licht, vergrößerte es, ließ die andern Theile, obwohl immer noch in der überdachtesten Harmonie, diesem Teile jetzt dienen ... Wer studieren will, muß Eins im Andern studiren; wo dieser Theil verhüllt und vernachlässigt erscheinet, weiset er auf ein andres Geschöpf, wo ihn die Natur ausgebildet und offen darlegte“ [38]). Wenn „Ein Exemplar das andere erklären soll“, dann scheint das keine andere Deutung zuzulassen, als diese, daß da, wo eine beliebige Summe von Eigenarten in verschiedener Weise auf eine Anzahl von Individuen verteilt ist, diese durch den Besitz eines dieser die verwandtschaftliche Beziehung zueinander bekunden. Es ist die Methode der Vergleichung, mit der wir besonders seit Darwin all unsere Erkenntnisse erarbeitet haben. Aber trotzdem dürfen wir Herder nicht eine Wandelbarkeit der Art unterschieben; das Widersprechende der Behauptung löst sich gleich, wenn wir einen der wichtigsten Leitsätze seiner Naturerkenntnis ins rechte Licht gerückt haben. Aus seiner Weltanschauung kennen wir den Satz, daß die „Eine Gotteskraft“ das Universum durchflutet; sie lebt in jedem Ding und macht sein Wesen aus. Dieser geistige Urgrund ist zugleich das formgebende Prinzip in der Welt: die „Eine Kraft“ wird darum zugleich „Eine Hauptform“, die der Erscheinung zugrunde liegt; jedes Geschöpf ist nur eine durch die Umstände zufällig gefügte Abwandlungsform, in der sich die „Eine Hauptform“ offenbart. Dieser Satz gewinnt nun hier seine volle Tragweite. „Eine Form verändert sich in allen irdischen Wesen. Wo Bildung anfängt, von der Schneeflocke und dem Krystall an, durch alle Gebilde und Pflanzen hinauf, scheint nur ein und derselbe Prototyp vorzuliegen“ [39]). „Nun ist unläugbar, daß bei aller

[37]) a. a. O. VIII, 178.
[38]) a. a. O. XIII, 67.
[39]) a. a. O. XIV, 693.

Verschiedenheit der lebendigen Erdwesen überall eine gewisse Einförmigkeit des Baues und gleichsam Eine Hauptform zu herrschen scheine, die in der reichsten Verschiedenheit wechselt“ [40]). Die Verwandtschaft der Lebewesen, die wir heute empirisch-naturwissenschaftlich behaupten, ist für Herder nur eine metaphysische Gebundenheit, ein Zusammenschließen aller Einzelleben in dem Alleben der göttlich gedachten Substanz. Zwei Faktoren bestimmen also die Ausbildung jedes Naturwesens — dadurch, daß sie in ihm zur harmonischen Ausgeglichenheit kommen —: innere Formgebung und äußere Bedingtheiten. Die Hauptform, das Typische wird gewahrt, indem die Natur von innen nach außen schafft. „Im Innern liegt der Grund des Äußern, weil durch organische Kräfte alles von innen heraus gebildet ward und jedes Geschöpf eine so ganze Form der Natur ist, als ob sie nichts anders geschaffen hätte“ [41]). Zu diesem tritt verändernd aber noch eine Gruppe von äußeren Ursachen, die Herder als „Klima“ zusammenfaßt: „Das Klima ist ein Chaos von Ursachen, die einander sehr ungleich, also auch langsam und verschiedenartig wirken, bis sie etwa zuletzt in das Innere eindringen und dieses durch Gewohnheit und Genesis selbst ändern; die lebendige Kraft widersteht lange, stark, einartig und nur ihr selbst gleich; da sie indessen doch nicht unabhängig von äußern Leidenschaften ist, so muß sie sich ihnen mit der Zeit bequemen“ [42]). Nun wissen wir auch ohne Fehl, was es heißt, „Ein Exemplar erkläre das andere“: nicht Blutsverwandtschaft, sondern Seinseinheit ist hier Voraussetzung. Im Innersten hängen alle zusammen, und nur das Hinzutretende, „Accidentelle“ wandelt sich. Den Grad der Abwandlungen bestimmt das Maß der Einflüsse, er ist darum bei jedem einzelnen verschieden; und durch die vergleichende Zusammenstellung vieler vermögen wir sehr wohl die Breite der Abweichung ermessen, wobei uns der Grad der Ähnlichkeit Leitfaden bei der Untersuchung sein kann. Daß in der Tat Herder nicht eine Blutsverwandtschaft der Lebewesen gekannt hat, ergeht aus einer mittelbaren aber nicht weniger beweiskräftigen Tatsache hervor. Kant hatte in seiner Besprechung der „Ideen“ die Vorstellung einer Verwandtschaft als unvollziehbar

---

[40]) a. a. O. XIII, 66.
[41]) a. a. O. XIII, 129.
[42]) a. a. O. XIII, 284.

bezeichnet: „Was indessen die Stufenleiter der Organisationen betrifft, so darf man es ihm nicht so sehr zum Vorwurf anrechnen, wenn sie zu seiner weit über diese Welt hinausreichenden Absicht nicht hat zulangen wollen; denn ihr Gebrauch in Ansehung der Naturreiche hier auf Erden führt ebensowohl auf nichts. Die Kleinheit der Unterschiede, wenn man die Gattungen, ihrer Ähnlichkeit nach aneinander paßt, ist, bey so großer Mannigfaltigkeit eine nothwendige Folge eben dieser Mannigfaltigkeit. Nur eine Verwandtschaft unter ihnen, da entweder eine Gattung aus der andern, und alle aus einer einzigen Originalgattung oder etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterschoße entsprungen wäre, würde auf Ideen führen, die aber so ungeheuer sind, daß die Vernunft vor ihnen zurückbebt, dergleichen man unserm Verfasser, ohne ungerecht zu seyn, nicht beymessen darf." Hätte aber Herder wirklich an eine Verwandtschaft gedacht, so wäre ihm dieser starke und ironische Hinweis Grund genug gewesen, mit Kant darüber zu polemisieren; dann müßten sich in den nachfolgenden Briefen und Schriften Stellen finden, die mit aller Deutlichkeit die Gegenmeinung entwickelten. Stattdessen lesen wir nur vage Andeutungen und hören nichts von scharfumrisseren Beweisen.

So ist Herder in dieser Frage nicht als Deszendenztheoretiker hinzustellen; es bleibt noch die zweite nach der ununterbrochenen zeitlichen Entwicklung. Die Stellung zu diesem Problem muß selbst dem flüchtiger Blickenden kaum fragwürdig erscheinen; denn Herder spricht an nicht wenig Stellen von „Revolutionen", die gewaltsam hereinbrechen, und die eine stetige Weiterbildung der Arten zunichte machen. „Vielmehr ist alles, was sie [43]) redet, dafür, daß unsere Erde aus ihrem Chaos von Materien und Kräften unter der belebenden Wärme des schaffenden Geistes sich zu einem eignen und ursprünglichen Ganzen durch eine Reihe zubereitender Revolutionen gebildet habe" [44]). „Unsre Erde ist vielerley Revolutionen durchgegangen, bis sie das, was sie jetzt ist, worden ... Das Wasser hat überschwemmt, und Erdlagen, Berge, Thäler gebildet: das Feuer hat gewütet, Erdrinden zersprengt, Berge emporgehoben und die geschmolzenen Eingeweide des Innern hervorgeschüttet: die Luft, in der Erde eingeschlossen, hat Höhlen gewölbt und den Ausbruch jener mächtigen

[43]) sie = Erdgeschichte.
[44]) a. a. O. XIII, 98/99.

Elemente befördert: Winde haben auf ihrer Oberfläche getobt und eine noch mächtigere Ursache hat sogar ihre Zonen verändert ... Viele dieser Revolutionen gehen eine schon gebildete Erde an und können also vielleicht als zufällig betrachtet werden, andre scheinen der Erde wesentlich zu seyn und haben sie ursprünglich gebildet“ [45]). „... da sollte die gebährende, die in ihrer jungfräulichen Jugend an Samen aller Wesen und Gestalten so reiche Mutter, die wie der Bau der Erde zeigt, Millionen lebendiger Geschöpfe in einer Revolution aufopfern konnte ... ihr wildes Labyrinth voll Leben ... vollendet haben?“ [46])

Bei der Annahme so vernichtender Katastrophen mag wohl Herder mehrfach der Zweifel geplagt haben, wie sich denn dies mit der göttlichen Weltharmonie zusammenreime; auch über dies hilft ihm sein weltanschaulicher Optimismus hinweg: „Wenn Feuer und Wasser, Luft und Wind, die unsere Erde bewohnbar und fruchtbar gemacht haben, in ihrem Laufe fortgehen und sie zerstören ... was geschähe anders, als was nach ewigen Gesetzen der Weisheit und Ordnung geschehen müßte“ [47]). So sind ihm die Revolutionen nicht etwa bedeutungslose Zufälligkeiten wie in der Erdgeschichte die Sternschnuppen am Himmel, sondern notwendige Begebenheiten in dem Fortbildungsgange der Natur. Weil die „Art“ aus ihren eingeborenen Grenzen nicht herausdrängen kann, so müssen ungezählte Geschöpfe umkommen durch gewaltsamen Tod, damit die schaffende Natur wieder Stoff und freie Kräfte zur Bildung bekommt, die sie „emporläutern“ kann. Nur diesen Gebärzeiten entstammen die Keime zu neugearteten Lebewesen. Was da nicht angelegt ist, das bringt später keine noch so lange „Entwicklung“ zum Aufsprossen. „Noch jetzt scheinet die Sonne, wie sie im Anfang der Schöpfung schien; sie erweckt und organisiert aber keine neuen Geschlechter: denn auch aus der Fäulnis würde die Wärme nicht das kleinste Lebendige entwickeln, wenn die Kraft seiner Schöpfung nicht schon zum nächsten Übergange daselbst bereit läge“ [48]). „Die rege Wärme, mit der der brütende Geist über den Wassern der Schöpfung schwebte und die sich schon in den unterirdischen frühern Gebilden, ja in ihnen

[45]) a. a. O. XIII, 21.
[46]) a. a. O. XIII, 400.
[47]) a. a. O. XIII, 24.
[48]) a. a. O. XIII, 423.

mit einer Fülle und Kraft offenbart, mit der jetzt weder Meer noch Erde etwas hervorzubringen vermögen, diese Urwärme der Schöpfung sage ich, ohne welche damals sich so wenig etwas organisiren konnte, als sich jetzt ohne genetische Wärme etwas organisiret, sie hatte sich allen Ausgeburten, die wirklich wurden, mitgetheilt und ist noch jetzt die Triebfeder ihres Wesens ... Da nun die Masse, die der Ausbildung unsrer Erde bestimmt war, ihre Zahl, ihr Maß, ihr Gewicht hatte: so mußte auch die innere, sie durchwirkende Triebfeder ihren Kreis finden. Die ganze Schöpfung lebt jetzt voneinander: das Rad der Geschöpfe läuft umher, ohne daß es hinzutue: es zerstört und bauet in den genetischen Schranken, in die es der erste schaffende Zeitraum gesetzt hat ... Daß nun aber ein solches Kunstwerk nicht ewig bestehen könne, daß der Kreislauf, der einen Anfang gehabt hat, nothwendig auch ein Ende haben müsse, ist Natur der Sache. Die schöne Schöpfung arbeitet sich zum Chaos, wie sie aus einem Chaos sich herausarbeitete: ihre Formen nützen sich ab: jeder Organismus verfeint sich und al . Auch der große Organismus der Erde muß also sein Grab finden, aus dem er, wenn seine Zeit kommt, zu einer neuen Gestalt emporsteigt“ [49]). So ist alle Schöpfung auf der Welt in ewigem Kreislauf begriffen: Keim, Entfaltung, Blüte, Tod umschließt den Ring des Einzeldaseins, von Generationen, ganzer Völker, ja der Erde selbst. Dieser in sich geschlossene Ablauf tritt nun als Glied in eine Kette höherer Zusammenordnung ein, der immanenten Zielstrebigkeit, die ihr Ende in der Allgottheit selber findet. Das Weltgeschehen stellt sich dar als ein stetes Hinaufstreben zu Gott, das sich stufenweise manifestiert in den abgeschlossenen Kräftezyklen der Individualgemeinschaften. Nicht das langsame Hinübergleiten einer Form zur andern — höheren — macht für Herder das Wesen der Entwicklung aus, sondern gerade die Zerspaltung des ganzen Ablaufs in eine unbestimmte Reihe von Schöpfungsakten. Was die nachfolgende Wissenschaft — namentlich unter dem Vorantritt Cuviers — auf ihren Schild erhob, die Katastrophentheorie, findet in Herder einen wankellosen Vorkämpfer. Uns aber, die wir derartige Gewaltsamkeiten ins Märchenland gewiesen haben, kann darum Herder nicht mehr als Vorkämpfer eines Entwicklungsgedankens hingestellt werden, dessen e i n e Denkmöglichkeit in der Un-

[49]) a. a. O. XIII, 426.

zerrissenheit des Bildungsprozesses begründet liegt. Mit diesem Gedanken hat er Lamarck und Darwin weder vorgedacht noch vorgearbeitet.

Obwohl die eigentliche Aufgabe erledigt ist, möge hier noch eine kurze Auseinandersetzung mit den bisherigen Auslegern beigefügt sein, die mehr der Abrundung der Arbeit als der Möglichkeit weiterer Feststellungen über Herder dient. Was er seinen Zeitgenossen an neuen Aufgaben gestellt und an Anregungen gegeben hat, müssen wir hier übergehen. Der aufmerksame Leser findet Spuren Herderscher Gedanken allenthalben bei den Großen und Kleinen der nachfolgenden Generation. Sie waren nicht seine Ausleger und Erläuterer — und diesen allein gilt unsere Aufmerksamkeit.

Den ersten Versuch, Herders Bedeutung für die Entwicklungslehre darzutun, unternimmt B ä r e n b a c h in seiner Schrift: „Herder als Vorgänger Darwins und der modernen Naturphilosophie." 1877. Die Jahreszahl ist bedeutsam: es ist die Zeit, da unter Haeckels Führung die Darwinschen Gedanken ihren Siegeslauf antreten; die breite Öffentlichkeit ist durch sie in Erregung versetzt. Unser Verfasser, ein in der Naturwissenschaft kundiger Laie (er selbst sagt, er habe mit Freude Darwin und Haeckel studiert) ist ein begeisterter Verfechter der neuen Lehre; so ist es begreiflich, daß er Herder als überzeugten Darwinisten sieht. Er glaubt den Beweis zu erbringen, indem er einen grundlegenden Gedanken Darwins auch bei Herder aufweist: die Bedeutung des Kampfes ums Dasein. Wir lesen nämlich manche Sätze in den „Ideen", die einen darwinistischen Klang haben. „Verließe Sie [50]) ein Geschöpf, wer sollte sich sein annehmen? da die ganze Schöpfung in einem Kriege ist und die entgegengesetztesten Kräfte einander so naheliegen. Der gottgleiche Mensch wird hier von Schlangen, dort von Ungeziefer verfolgt; hier vom Tiger, dort vom Haifisch verschlungen. Alles ist im Streit gegeneinander, weil alles selbst bedrängt ist; es muß sich seiner Haut wehren, für sein Leben sorgen. Warum tat die Natur dies? Warum drängte sie so die Geschöpfe aufeinander? Weil sie im kleinsten Raum die größeste und vielfachste Anzahl der Lebenden schaffen wollte, wo also auch eins das andere überwältigt und nur durch das Gleichgewicht der Kräfte Friede wird in der Schöpfung. Jede Gattung sorgt für sich, als ob

[50]) sie = Natur.

sie die Einige wäre; ihr zur Seite steht aber eine andere da, die sie einschränkt und nur in diesem Verhältnis entgegengesetzter Arten fand die Schöpfung das Mittel zur Erhaltung des Ganzen“ [51]). Solche Worte (deren ähnliche sich genugsam zusammenstellen lassen) verführen unseren Verfasser, Herder als Darwinisten zu begrüßen. Nichts ist verfehlter als das; der Sinn ist bei beiden ein gänzlich verschiedener: das Wesentliche bei Darwin ist die Tilgung des Schwachen und die Erhaltung des Stärkeren und deren artbildende Bedeutung. Herder ist aber der gegenseitige Kampf nichts mehr als Voraussetzung zur Harmonie der Natur durch das „Maximum“ des Kräfteausgleichs. — Es würde zu weit führen, das an Irrtümern nicht arme Schriftchen im einzelnen zu besprechen: es genügt zu sagen, daß es Bärenbach an der fachnaturwissenschaftlichen Schulung gebricht, und ferner, daß ihn sein Eifer, für Darwin ein Zeugnis abzulegen, ihm für jede Sachkritik die Augen trübt. So kommt es, daß er trotz „jahrelangen redlichen Studiums“ kaum einen scharftreffenden Satz über Herder aussagt. Ihm bleibt nur das Verdienst, als erster auf ihn hingewiesen zu haben. Philosophischerseits wurde die Bärenbachsche Schrift von L. Weis beurteilt [52]). Er weist vor allem auf den grundsätzlichen Gegensatz von Herders und Darwins Weltbild hin, das er mit Recht als idealistisch und realistisch gegenüberstellt; während ferner Herder die Natur Einheit und Kosmos ist, denkt sie Darwin als die Summe der chemisch-physikalischen Kräfte, deren zufälliges Zusammentreffen den Naturprozeß bestimmt. Weis trifft auch ganz das Rechte in der Beurteilung des Herderschen „Kampfes ums Dasein“: „Von diesem eigentlichen Darwinismus war Herder kein Vorgänger. Er spricht zwar oft, wie die idealistische Philosophie überhaupt, von einem Streite aller einzelnen, weil jeder seiner Haut sich wehren, für sein Dasein sorgen muß, aber dies ist nicht der Kampf ums Dasein . . ., denn dort gilt der Streit nur der Selbsterhaltung, hier aber der fortschreitenden Verbesserung.“

Die nächste Arbeit, nun einmal von einem Fachnaturwissenschaftler, liegt einige Jahrzehnte weiter. Der Rausch, der von Darwin ausgegangen war, hatte sich verflogen, und die Gegenseite erhob

---

[51]) a. a. O. XIII, 60.

[52]) in: Philosoph. Monatshefte 1878, 14. Band: „Herder und die moderne Naturphilosophie.“

laut ihre Stimme. Es waren die Jahre des überraschend allseitigen Vordringens des Neo-Lamarckismus. Man erkannte die Schwächen und ungelösten Fragwürdigkeiten Darwins; aus den Schwierigkeiten wurden Unmöglichkeiten, aus der Ablehnung von Einzeltatsachen die Verneinung der ganzen Lehre. Von diesen einer ist Götz, der Verfasser eines Aufsatzes über Herder: „War Herder ein Vorgänger Darwins?“ [53]) Auch er geht von Bärenbach aus, dessen Widerlegung ihm wenig Schwierigkeiten macht; im übrigen bespricht er sehr viele Einzelheiten, die hier unerörtert bleiben können. Der Arbeit ist unbedenklich zuzugeben, daß sie mit guter Kenntnis Herders geschrieben ist; wo der Verfasser irrt, sind es teils Mißverständnisse, die aus Herders schmiegsamer Ausdrucksart herzuleiten sind, teils der nicht hinwegzuleugnende Einfluß seiner lamarckistischen Naturauffassung. Es ist nun ohne weiteres klar, daß Herder der Lehre Lamarcks ungleich näher steht, als der Darwins; schon allein die Anwendung teleologischer Beweisführungen stellt ihn zu den ersteren, nicht weniger auch die Tatsache, daß er oft von Bedürfnissen spricht, deren Befriedigung bestimmte Formen schafft, überhaupt seine Art, Tieren, Pflanzen, ja dem Kristall Trieb und Wille beizulegen, schließlich in allem ein Geistiges aufzuspüren, eine Seele, deren forschungsmethodische Ausrottung gerade das Hauptverdienst Darwins bleiben wird. Durch die klare Betonung von allem diesen kommt die Darstellung Götzes der Eigenart Herders recht nahe, obwohl ihm die Grundfrage noch nicht aufgegangen ist, ob denn der Philosoph Herder ohne weiteres naturwissenschaftlich zu betrachten sei.

Auf gleicher Linie liegt noch eine Arbeit von dem Botaniker Hansen [54]); er schrieb sie als Nebenleistung seines Goethewerks. Man merkt, er kennt die damalige Philosophie und Wissenschaft — er selbst steht in einer Zeit, da der hitzige Kampf zwischen Darwin und Lamarck zu einem vorläufigen Stillstand gekommen ist, so daß er nicht wie jene von dem geheimen Wunsche geleitet ist, irgend einer Lehre Vorspann zu leisten. So liegt der Fortschritt gegenüber den früheren Untersuchungen vor allem darin, daß er Herders Stellung zur Naturwissenschaft richtiger darstellt. Er ist der erste, der ihn

---

[53]) in: Vierteljahrsschrift für Wissensch. Philos. und Soziologie, 26. Jhrg. 1902, 4. Heft.

[54]) „Haeckels Welträtsel und Herders Weltanschauung“, Gießen 1907.

mehr von der außernaturwissenschaftlichen Seite her zu fassen sucht; er ist sich des philosophischen Grundzuges der „Ideen" bewußt und sieht von hier aus Herders eigenartige Stellung zur Naturwissenschaft; auch spürt er die mangelnde Methodik bei ihm. Wenn Hansen zwar meint, die nachfolgende Wissenschaft habe Herder Kant gegenüber Recht gegeben, der jenes „Reich unsichtbarer Kräfte" aus der Wissenschaft als unfruchtbar entfernt wissen wollte, so irrt er unseres Erachtens. Die Kräfte, mit denen wir arbeiten, sind sehr reale Größen und haben mit denen Herders nur den Namen gemein. Dieser selbst scheint den Vorwurf gefürchtet zu haben, denn nicht ohne Peinlichkeit setzt er die Worte in die Vorrede; man möge die „Kräfte" nicht als „qualitates occultas" ansehen. Aber sie sind es in der Tat: metaphysische Postulate mit empirischer Schminke. Ferner trifft Hansen nicht das Richtige, wenn er meint, Herder habe eine kontinuierliche Entwicklung behauptet, er schließt das daraus, daß jener von einer „Reihe der Entwicklungen spricht und aus dessen Ansicht, daß nach der ersten Entstehung der Lebeformen keine neuen Gestalten mehr sich bildeten, sondern alles nur Umwandlung war. Hansen ist vielleicht zu dieser Ansicht verleitet worden, weil er weiß, daß bei Herder nicht jede „Revolution" Katastrophe bedeutet, daß es auch „ruhige" Revolutionen gibt. Wie sehr aber Herder im Grunde von gewaltsamen Vernichtungen (als Auftakt der neuen Schöpfung) überzeugt war, haben wir oben des weiteren dargelegt.

Die zweifellos reifste Arbeit über Herder ist die von Grundmann: „Die geographischen und völkerkundlichen Quellen und Anschauungen in Herders Ideen." Berlin 1900. Er sieht Herder von vornherein von der einzig möglichen Seite, der philosophischen. Er leitet daraus kurz und klar die vorhandenen Unstimmigkeiten in dessen Naturbetrachtung her; bündig spricht er ihm den Vorgedanken der modernen Entwicklungslehre ab: „Für ihn war die Welt ein System wirkender Kräfte, die eine Kontinuität bilden. Diese kontinuierlichen Formen sind aber nicht auseinander hervorgegangen, sondern von Ewigkeit her so gewesen" [55]). „Es ist nicht Herders letzte Absicht, Übergänge und Abstammungen verschiedener Organisationen anzuzeigen, sondern er will darlegen, daß kein Geschöpf ohne Verbindung mit dem Weltganzen stehe" [56]). Auch für Grundmann sind

[55]) a. a. O. S. 5.

[56]) a. a. O. S. 6.

die Herderschen Naturkräfte qualitates occultae: „Die Naturkräfte sind für Herder wie für Leibniz Zweckkräfte, Entelechieen, daher auch die mancherlei physiko-teleologischen Sätze“ [57]). Nur seine Bemerkung, Herder habe keine rechte Befriedigung an seiner Katastrophenlehre gefunden, möchten wir nicht so ohne weiteres hinnehmen. Gewiß sagt er einmal bedauernd, es gäbe noch keine hinreichende Hypothese hierüber. Aber daß er am Ende doch nicht ohne gewaltsame Schöpfungsakte auskommen könne, scheint uns aus seiner Weltanschauung zu folgen. Um die Monade die Stufenleiter hinaufläutern zu können, bedarf es der Haltepunkte, über die hinaus sie keine Entwicklung führen kann; so harrt sie in diesem Zustand, bis sie die Gottheit umgestaltet. Diese Einschnitte, die den Werdegang unterbrechen, sind zwar metaphysisch gedacht, aber bei Herders Analogieschlußverfahren auf die Natur angewandt, heißen sie zunächst, daß deren Bildungsgang unterbrochen sei: Vernichtung aber muß es darum sein, weil eine Schöpfung neben einer bestehenden voraussetze, daß etwas aus dem Nichts sich formen lasse — ein Gedankenunding, wie es Herder selbst sagt.

Was sonst noch von naturwissenschaftlicher Seite an Literatur vorliegt, kommt hier nicht in Frage. Dacqué [58]) erwähnt Herder einmal mit dem richtigen Bemerken: „Ebensowenig wie bei Kant, hat etwa bei Lessing und Herder ... die scheinbar ausgeprägte Ideenkongruenz mit der Darwinschen Schule positiv bestanden.“ Im übrigen stützt er sich auf Bärenbachs Arbeit. R. Burckhardt zollt Herder neben Goethe das Lob, „die Umwandlung von der logischen in die genealogische Betrachtung der Tiergruppen vorbereitet zu haben“ [59]). An einer andern Stelle ist ihm Herder „der älteste und anregendste der deutschen Genetiker und Kosmologen“ [60]). In Absicht der Naturwissenschaft ist es nicht vonnöten, die literarhistorische und philosophische Literatur zu besprechen. Neben dem groß angelegten Werke von Haym [61]), das jeder, der Zuverlässiges über Herder erfahren will, zur Hand nehmen wird, sind es vor allem die Arbeiten

---

[57]) S. 11.

[58]) E. Dacqué, Der Deszendenzgedanke und seine Geschichte 1903.

[59]) in Verhandl. der Naturf. Gesellschaft, Basel 1903, S. 428.

[60]) Zoolog. Annalen 1905, S. 372.

[61]) A. Haym: Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt. 2 Bände.

von Kühnemann, die durch ihre tiefgehende Psychoanalyse manch Wertvolles zutage gefördert haben; diese beiden überragen das, was sonst über Herder geschrieben ist [62]).

* * *

Wir sind am Ende der Untersuchung. Was bleibt uns nun von Herder? Wir haben ihm den Naturwissenschaftler versagt und an dem Philosophen arg gepflückt; es scheint, als habe er der Welt nichts mehr zu sagen, als sei er ein zu Grabe Getragener. Es wäre schändliche Verleumdung, wäre dies das letzte Wort. Was Herder in der Tat in seinen „Ideen" ans Licht gefördert hat, welch neue Wege er den Einzelwissenschaften gewiesen, wie sehr er der Aufnahme der nachfolgenden Philosophie vorgearbeitet, war hier nicht Aufgabe zu erweisen. Überall spürt der historisch Erfahrene geheimen oder offenen Einfluß Herderschen Denkens. Die Beziehungen, die er im einzelnen geknüpft hat, wirken als stiller Besitz oder als laute Fragen noch heute in der Welt weiter. Ja es scheint, daß unsere Zeit, die die idealistische Philosophie jener Tage zu neuem Leben zu erwecken sucht, freudiger als je auch zu Herder zurückgreifen wird; denn durch ihn geht ein gut Teil der Entwicklungsfäden hindurch und gerade in seinen „Ideen" verknüpfte er sie zu einem zwar nicht makellosen, aber wundervoll gefügten Ganzen. Wer zu ihm kommt, kehrt nicht mit leeren Händen zurück: die Fülle seines Wissens und der Reichtum seiner Gedanken lassen jedem eine volle Ernte. Denn hinter allem steht bei ihm ein leidenschaftliches Wollen, eine Glut des Erlebnisses, das seine Worte weit über das Alltägliche emporträgt. Und willig lassen wir uns von diesem Strome in die Unendlichkeit hinausfahren: denn uns führt ein großer und starker Mensch.

---

[62]) Durch eine seltsame Tücke des Geschicks entging mir das schöne Buch von Siegel: Herder als Philosoph, das auch den Deszendenztheoretiker Herder ablehnt.

XVIII.

Nietzsche und der Pragmatismus.

Von

Richard Müller-Freienfels (Berlin-Halensee).

I.

Man mag den Pragmatismus, wie er uns aus Amerika zugekommen ist, annehmen oder ablehnen: eins wird man ihm auf jeden Fall zugeben müssen: nämlich, daß das Wort „Pragmatismus" eine vorzügliche Bezeichnung einer Denkrichtung ist, die sich im Leben wie in der Wissenschaft seit alter Zeit geltend gemacht hat [1]). Auch in der Philosophie in neuester Zeit hat sie allenthalben an Boden gewonnen.[2]) Und wenn man auch gegen die Form, die der Pragmatismus in Amerika angenommen hat, sehr kritisch sich stellen mag, das wird nicht hindern, daß die Geschichte der Philosophie diesen brauchbaren Begriff festhalten wird, wie er sich bereits auch in Europa überall eingebürgert hat, obwohl sich z. B. William James, ursprünglich sein feurigster Propagator, selber sehr kritisch geäußert hat zu diesem Siegeslauf. Indessen, es liegt sicherlich ein Verdienst im Prägen dieses brauchbaren Begriffs. Und Nietzsche, über dessen Pragmatismus ich hier zu sprechen denke, obwohl er den Terminus noch nicht kannte, hat sich einmal ganz allgemein über den Wert der Namengebung geäußert. Er beantwortet nämlich die Frage, „was ist Originalität": „Etwas sehen, das noch keinen Namen trägt,

[1]) Das ist, bedeutend ausführlicher noch, als von den Pragmatisten selber, besonders durch L. Stein nachgewiesen worden. Philos. Strömungen der Gegenwart. 1908. S. 33 ff. Vgl. dazu: Archiv für system. Philos. XIV. 143—155. Auf Nietzsche selber verweist ein kleiner Aufsatz Steins, der genau zur selben Zeit im Drucke erschien, als diese Abhandlung abgeschlossen war. (Archiv für syst. Phil. 1912, Heft IV.)

[2]) Vgl. besonders die Schriften von R. Avenarius, E. Mach, W. Ostwald, W. Jerusalem usw.

noch nicht genannt werden kann, ob es gleich vor aller Augen liegt. Wie die Menschen gewöhnlich sind, macht ihnen erst der Name ein Ding überhaupt sichtbar. — Die Originalen sind zumeist auch die Namengeber gewesen.“ [3])

Jedenfalls aber ist durch die amerikanische Pragmatismusbewegung ein Problem in den Mittelpunkt der Diskussion geschoben worden, das bisher niemals so zentrales Interesse erregt hat: die Frage nach dem Wesen der Wahrheit.

Nun hat man neuerdings von drei verschiedenen Seiten dieses Problem angefaßt. Alle diese Forscher kommen darin überein, daß die logischen Werte als biologische anzusehen sind. Ich will die drei verschiedenen Auffassungen des Wahrheitsproblems als die pragmatistische (im engeren Sinne), die humanistische und die „des Als-Ob“ bezeichnen.

Die pragmatistische Wahrheitstheorie (im engeren Sinne) lehrt, daß das einzige Kriterium für den Wahrheitswert einer Theorie ihre Brauchbarkeit ist [4]). Damit ist nun nicht der grobe Utilitarismus im Sinne des Geldverdienens gemeint, wie es Gegner oft ausgelegt haben, nein gerade auf das, was Mach „die Anpassung der Gedanken aneinander“ nennt, legt James den größten Nachdruck, und Brauchbarkeit ist ihm neben der Bedeutung für die biologische Erhaltung auch vor allem die innere Harmonie der Gedankenwelt. Fügt in diese sich eine Theorie klärend und erweiternd ein, so ist sie wahr; tut sie das nicht, so muß eine Revision vorgenommen werden, eine Anpassung, als deren Endzweck die Stabilität eintritt, die als „Wahrheit“ bewertet wird. Wahrheit ist also nach dieser Lehre ein biologischer Wert, der der Erhaltung und inneren Harmonie des Subjektes dient.

Die humanistische Wahrheitstheorie, wie sie speziell von dem Jamesschüler F. C. S. Schiller [5]) ausgebaut wurde, betont

---

[3]) Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Aph. 261.

[4]) Vgl. besonders W. James: Pragmatism, 1907 (deutsch von Jerusalem), The Meaning of Truth, 1909, und andere Schriften desselben Verfassers. Dazu meinen Aufsatz: Will. James und der Pragmatismus. (Phil. Wochenschr. 1908.)

[5]) F. C. S. Schiller: Humanism, 1904, und New Studies in Humanism, 1907, deutsch in Auswahl als „Humanismus“. L. 1911.

nur eine andere Seite der pragmatistischen. Sie stimmt dieser vollkommen zu, hebt nur statt der objektiven, utilitarischen Seite mehr die subjektive-teleologische Seite hervor. Sie betont vor allem den „menschlichen", d. h. von Trieben und Gefühlen durchtränkten Charakter jeder Wahrheit und bekämpft leidenschaftlich das Abstrakte in der reinen Logik.

Was ich oben als eine dritte Fassung des Wahrheitsproblems angeführt habe, hängt historisch nur lose mit den beiden früheren zusammen und ist doch aus derselben Wurzel, einer biologischen Auffassung unseres Erkenntnisvermögens entsprungen. Die Philosophie des Als-Ob[6]) ist etwas durchaus Selbständiges und betont die große Wichtigkeit, die für unser Leben bewußt-falsche Theorien haben können. So berührt sie sich, obwohl sie in manchem fast das Gegenteil aussagt, mit dem Pragmatismus, ohne indes den Begriff „Wahrheit" auf die bewußten Fiktionen auszudehnen.

Das Ziel der vorliegenden Untersuchungen wird es nun sein, zu zeigen, wie sich die drei verschiedenen Seiten des Wahrheitsproblems in den Schriften Friedr. Nietzsches[7]) völlig klar erfaßt und formuliert nebeneinander finden und wie sie in den verschiedenen Stadien seiner Entwicklung sich gestalten. Dabei ist zu bemerken, daß für das Problem des Als-Ob bereits Vaihinger selber in gründlichster Weise den Parallelismus aufgedeckt hat, in dem sich die Gedanken Nietzsches zu seinen eigenen bewegt haben. Es bleiben also vor allem die pragmatistische und humanistische Seite und auf diese werde ich hier den Hauptnachdruck legen. Es hat zwar schon ein französischer Gelehrter (ebenso wie ich selber früherbereits wiederholt diese Übereinstimmung betont habe) den Pragmatismus Nietzsches dargestellt. Indessen ist seine Wiedergabe der Gedanken Nietzsches zu wenig systematisch, auch sind die historischen Wandlungen nicht gründlich behandelt, was allerdings auch nicht in der Absicht des Verf. lag, dem es mehr darauf ankam, die Wurzeln

---

[6]) H. Vaihinger: Die Philosophie des Als-Ob. Berlin 1911.

[7]) Ich zitiere in der Hauptsache so, daß man nach meinen Angaben sich in der großen Ausgabe wie in der Taschenausgabe orientieren kann. Für den Nachlaß zitiere ich ausschließlich Bd. IX—XIV der großen Ausgabe, für den „Willen zur Macht" indessen nicht Bd. XV der großen, sondern Bd. IX und X der Taschenausgabe (TA.), da diese jetzt die beste und reichhaltigste Ausgabe für dieses Werk ist.

nachzuweisen, aus denen Nietzsches Anschauung erwachsen ist. Meine Untersuchungen werden daher einen ganz andern Weg gehen. Was übrigens die Resultate Berthelots anlangt, daß Nietzsches Pragmatismus einmal der deutschen Romantik, anderseits dem modernen, naturwissenschaftlich orientierten Utilitarismus entstammt, so ist dem im großen und ganzen zuzustimmen, wenn auch die letzteren Einflüsse weit weniger ins Gewicht fallen und mehr als willkommene Bestätigung für bereits vorhandene Tendenzen denn als wirkliche Anreger von Nietzsche aufgenommen wurden. Der Begriff Romantik anderseits, in dem weiten Sinne, wie ihn die Franzosen im Gegensatz zum deutschen Gebrauch verwenden, ist so vage, daß eine wirklich klare Erkenntnis daraus nicht zu gewinnen ist. Es werden damit zu gleicher Zeit Emerson wie Hölderlin, Schopenhauer wie Wagner umspannt. Ich ziehe es vor, im folgenden die ästhetische, oder wie Nietzsche selber sagt, dionysische Gesamtstimmung seines Wesens hervorzukehren, die ihn von früh an auf rauschartige Lebenssteigerung, Zurückdrängung des logischen Denkens auf Kosten einer Erhöhung des gesamten Lebensgefühls gerichtet sein ließ und der ihn von jeher das rein Intellektuelle dem biologisch Wertvollen unterordnen ließ.

Dieser letztere Grundzug des ganzen Menschen Nietzsche tritt schon in seinen frühesten Schriften ganz deutlich hervor; er wird dann etwas zurückgedrängt, obwohl er unter der positivistisch-intellektualistischen Oberfläche deutlich erkennbar weiter besteht, wie ich nachweisen werde; endlich in der dritten und entscheidenden Periode ringt sich das echte pragmatistisch-voluntaristisch gerichtete Temperament in aller Klarheit wieder durch, und es wird ein Pragmatismus von höchster Konsequenz und detaillierter Durchbildung verkündet bereits zu einer Zeit, als in Amerika erst die ersten leisen Vorboten sich hervorwagten.

Dabei ist von vornherein festzustellen, daß irgend welche direkte oder nachweisbare indirekte Beziehungen zwischen Nietzsche und Amerika nicht bestehen. Die wichtigsten Arbeiten Nietzsches sind erst in seinem Nachlaß ans Licht gekommen, während in den zu Lebzeiten veröffentlichten Schriften mehr gelegentlich und nirgends

---

[8]) R. Berthelot: Sur le Pragmatisme de Nietzsche. Rev. de Metaphysique et de Morale. 1908, 403—447.

systematisch das Wahrheitsproblem gestreift ist. Es ist im Interesse der Kenntnis vom echten Wesen dieses reichen Philosophengeistes überhaupt sehr zu bedauern, daß er selber nur die Schriften mehr negativ-polemischen Charakters veröffentlicht hat, während er seine positiv-systembildenden Schriften — wenigstens auf erkenntnistheoretischem Gebiete — nicht mehr hat veröffentlichen können, obwohl der Nachlaß ein ziemlich geschlossenes Bild seines Denkens auch nach dieser Seite hin gibt.

So konnte James in der Zeit, als er seinen Pragmatismus ausbildete, Nietzsches diesbezügliche Arbeiten noch nicht kennen. Wahrscheinlich hätte er dann in anderem Tone von Nietzsche gesprochen, den er nur gelegentlich mitleidsvoll „poor Nietzsche" nennt. Denn in diesem Nachlaß ist bereits im Jahre 1873 der ganze Pragmatismus explicite enthalten, während die erste Arbeit von Peirce, der der Richtung den Namen gab, im Jahre 1878 erschien, in einer amerikanischen Revue versteckt. Und während James seine noch recht unentschiedenen Essays über: „The Will to Believe" [9]) ausarbeitete, hatte Nietzsche bereits ein völlig ausgearbeitetes System dieser Gedanken, die in James 20 Jahre später erst ganz ausreiften. —

Es ist eine Pflicht der historischen Gerechtigkeit das festzustellen. Zugleich aber läßt sich gerade an Nietzsches Stellung zum Wahrheitsproblem am deutlichsten dartun, wie merkwürdig konstant dieser fälschlich für sprunghaft gehaltene Philosoph in seinem Denken war. — Gewiß hat er später oft in heftigsten Ausdrücken frühere eigne Ansichten bekämpft. Aber wir haben hier innerhalb des Individuums denselben Fall, den das Leben so oft zwischen verschiedenen Individuen zeigt: daß nämlich der Streit um kleine Nuancen, bei sonstiger Gemeinschaft viel gehässiger und erbitterter geführt zu werden pflegt, als der Kampf bei völliger Verschiedenheit der Ausgangspunkte.

II.

Bereits in der „Geburt der Tragödie", dieser Schrift, die ein seltsam frühes Programm für alle späteren Hauptgedanken Nietzsches ist, finden sich auch die Keime des Nietzscheschen Pragmatismus. Tritt dies auch gemäß dem ästhetisch-dithyrambischen

[9]) Später gesammelt und übersetzt als: „Der Wille zum Glauben." Stuttgart.

Gesamtcharakter der Schrift mehr in der Stimmung, der allgemeinen Tendenz als in klaren logischen Formulierungen heraus, so springt doch klar bereits jetzt in die Augen, wie Nietzsche den theoretischen Menschen, als dessen Typen Euripides und Sokrates gelten, gering schätzt gegenüber dem künstlerischen, der auf Steigerung des Lebens ausgeht, nicht auf „Verständnis" wie jener. „Wenn nämlich der Künstler bei jeder Enthüllung der Wahrheit immer nur mit verzückten Blicken an dem hängen bleibt, was auch jetzt nach der Enthüllung noch Hülle bleibt, genießt und befriedigt sich der theoretische Mensch an der abgeworfenen Hülle und hat sein höchstes Lustziel in dem Prozeß einer immer glücklichen, durch eigene Kraft gelingenden Enthüllung". [10]) Welchem von beiden Typen die Sympathie des Verfassers gehört, kann nicht zweifelhaft sein und schon könnte als Motto über dem ganzen das Leitwort stehen, was er später so oft angewandt hat: Fiat vita, pereat veritas.

Dieselbe Wertung durchzieht alle Schriften dieser Epoche, besonders z. B. das Nachlaßfragment: „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen." (1873.) Auch hier gilt die ganze Sympathie des Verfassers den Vorsokratikern, „die die Wahrheit in Intuitionen erfaßten und nicht an der Strickleiter der Logik erkletterten" [11]). Besonders die Planskizzen zu der nicht ausgeführten Fortsetzung sind interessant, denn sie deuten an, wie der junge Nietzsche den Kampf gegen Sokrates und den Intellektualismus zu führen dachte. Da heißt es bündig: „An Sokrates alles Fabeln; die Begriffe sind nicht fest, auch nicht wichtig". [12]) Und weiter heißt es da: „Das Erkennen hat für das Wohl des Menschen nicht soviel Bedeutung wie das Glauben. Selbst bei dem Finden einer Wahrheit, z. B. einer mathematischen, ist die Freude das Produkt seines unbedingten Vertrauens, er kann darauf bauen. Wenn man den Glauben hat, so kann man die Wahrheit entbehren [13]). Man sieht, wie klar schon der junge Nietzsche erkannte, daß keine „absolute Wahrheit" möglich ist, eine Erkenntnis, die ihn niemals verlassen hat.

Ganz besonders interessant aber ist für die erkenntnistheoretische Entwicklung das kleine Fragment aus dem Sommer 1873: „Über

[10]) Geburt der Tragödie, Kap. XV.
[11]) W. Bd. X S. 47.
[12]) Ebd. S. 103.
[13]) Ebd. Aph. 11.

Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne", das eine, wenn auch nicht abgeschlossene, so doch zusammenhängende Darstellung bringt, zu der ferner noch eine ganze Sammlung kleinerer Fragmente kommt, die teils voraufgehen, teils die Fortsetzung skizzieren.

Der Intellekt wird als ein Hilfsmittel, und zwar ein recht dürftiges, hingestellt, das dem Menschen zur Selbsterhaltung dient. Die „Wahrheit" ist ein soziales Produkt, das erfunden ist, um eine „gleichmäßig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge" zu liefern [14]). Wahrheit ist jedoch nichts Absolutes, nichts, was uns das Wesen der Dinge erkennen lehrt, sondern ist „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz, eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch in einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind —" [15]). Nur durch dieses Vergessen aber gelangt der Mensch zum Gefühl der Wahrheit. „Es ist uns nichts an sich bekannt, sondern nur in seinen Wirkungen, d. h. in seinen Relationen zu andern Naturgesetzen, die uns wieder nur als Summen von Relationen bekannt sind. Also verweisen alle diese Relationen immer nur wieder aufeinander und sind uns ihrem Wesen nach unverständlich durch und durch; nur das, was wir hinzubringen, die Zeit, der Raum, also Sukzessionsverhältnisse und Zahlen, sind uns wirklich daran bekannt. — Alle Gesetzmäßigkeit, die uns am Sternenlauf und im chemischen Prozeß so imponiert, fällt im Grunde mit jenen Eigenschaften zusammen, die wir selbst an die Dinge heranbringen, so daß wir damit uns selber imponieren". [16])

Deutlich also treten in dieser frühen Schrift bereits die pragmatistische wie die humanistische Seite des Wahrheitsproblems zutage. Allerdings sind die erkenntnistheoretischen Probleme trotz der entgegengesetzten Behauptung des Titels noch stark vermischt mit moralischen. Vielleicht hätte Nietzsche das bei genauerer Durcharbeitung des Fragmentes selber noch erkannt.

---

[14]) W. X S. 192.
[15]) Ebd. S. 196.
[16]) Ebd. S. 201 f.

Denn es tritt deutlich zutage, daß sich ihm in die logische Gegenüberstellung: Wahrheit und Irrtum beständig jene andere von ihm hier moralisch gefaßte Wahrheit und Lüge hineinmengt. Gewiß hat auch diese Antithese im Sinne des Als-Ob, der bewußten Fiktion, ihre große erkenntnistheoretische Bedeutung. Nietzsche jedoch, der z. B. den nächsten Nutzen des Erkenntnisvermögens in der Verstellung sieht, faßt also das Problem doch von der moralischen Seite. Daneben allerdings ist dem Verfasser der „Geburt der Tragödie" auch das Ästhetische klar bewußt und so stellt er zuletzt dem „vernünftigen", d. h. durch Logik geleiteten Menschen den „intuitiven" Menschen gegenüber, der nicht in vertrockneten Metaphern und Abstraktionen denkt, sondern aus seinen Intuitionen eine beständig „entströmende Erhellung, Aufheiterung, Erlösung erfährt, und er kommt damit auf einen Hauptgedanken der „Geburt der Tragödie" zurück.

Es ist besonders bedauerlich, daß diese wichtige Schrift nicht zu Ende geführt ist. Der Wahrheitsbegriff hätte in den weiteren Untersuchungen noch wichtige Beleuchtungen erfahren, wie die Entwürfe zeigen. Vor allem wäre der bewußte Illusionismus stark betont worden [17]). Indessen auch die pragmatistische und humanistische Seite der Wahrheitstheorie wären noch weiter durchgedacht worden. So wäre die Abhängigkeit der Logik von der Sprache nachgewiesen worden. Der Gedanke, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, wird erweitert dahin, daß es notwendig ist, ihn sich dann als hart und festgeworden zu denken, weil sonst die Strenge der Naturgesetze aufhörte. Denn diese sind lauter Relationen zueinander und zum Menschen. Und ferner wäre da der Gedanke ausgeführt worden, daß es keinen Trieb nach Erkenntnis und Wahrheit, sondern nur einen Trieb nach Glauben an die Wahrheit gäbe. „Solange man Wahrheit in der Welt sucht, steht man unter der Herrschaft des Triebes: der aber will Lust und nicht Wahrheit, er will den Glauben an die Wahrheit, also die Lustwirkungen dieses Glaubens." [18])

Indessen es sind damit die Anregungen Nietzsches zum Wahrheitsproblem längst nicht erschöpft. Nur eine Anzahl von Aphorismen seien noch angeführt, die alle diese Probleme berühren. Zunächst

---

[17]) Dazu Vaihinger: Philosophie des Als-Ob S. 773 f.

[18]) W. X S. 125.

sind eine ganze Reihe der pragmatistischen Seite des Wahrheitsproblems gewidmet. Da wird ausgeführt, daß die „Wahrheiten" sich durch ihre Wirkungen beweisen, nicht durch logische Beweise, und daß das Wahrheitsstreben durch den Kampf um eine heilige Überzeugung in die Welt gekommen ist [19]). Über Entstehung und soziale Bedeutung der Wahrheit handelt eine weitere Stelle [20]). Der metaphorische Charakter und die Relativität unseres Erkennens werden ebenfalls weiter ausgeführt [21]), ferner die Frage nach dem Zweck und der Entstehung der Erkenntnis [22]).

Ebenso wird auch die humanistische Seite des Wahrheitsproblems noch weiter berührt. So läßt sich z. B. der anthropomorphische Charakter aller Weltkonstruktionen beweisen [23]). Das Erkennen wird als ein Messen an einem Maßstab dargestellt [24]), der Konsensus der Menschen rührt von der Gleichartigkeit ihres Perzeptionsapparates her [25]). Das Weltbild ist nur eine Wiederspiegelung und es gibt ein Streben, den Spiegel immer adäquater zu machen. So läßt sich eine allmähliche Befreiung vom alten Anthropomorphischen erkennen [26]), so läßt sich das Streben des Philosophen als eine Assimilation, als eine Metamorphose der Welt in den Menschen beschreiben [27]).

Alle diese Erkenntnisse standen bereits ausgearbeitet hinter dem jungen Nietzsche, als er seine „Unzeitgemäßen Betrachtungen" schrieb. Naturgemäß gaben diese, auf ein breiteres Publikum berechneten Essays weniger Gelegenheit zu logisch-fachmännischen Betrachtungen, trotzdem ist es derselbe Geist, der besonders aus der zweiten und dritten „Unzeitgemäßen" spricht. Es ist dieselbe dionysische, auf höchste Lebenssteigerung gerichtete Stimmung, die wir schon früher fanden und die alle Erkenntnis nur als ein Mittel zur Lebenserhaltung, oder besser zur Lebens-

[19]) X S. 139.
[20]) X S. 171 ff.
[21]) X S. 161.
[22]) X S. 146.
[23]) X S. 152.
[24]) X S. 153.
[25]) Ebd. S. 153.
[26]) X S. 172.
[27]) Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, besonders Kap. I und II.

steigerung ansehen lehrt. Darum wendet Nietzsche sich gegen den historischen-überhistorischen Betrieb der Wissenschaften und fordert, daß Historie zum Zwecke des Lebens getrieben werde. Nicht anders tritt uns Nietzsche in „Schopenhauer als Erzieher" entgegen, wo er eine theoretische Widerlegung einer Philosophie für etwas Unmögliches, ein bloßes Spiel mit Worten erklärt und behauptet, die einzige Kritik einer Philosophie, die etwas bewiese, sei der Versuch danach zu leben [28]). Daß er natürlich nicht den Utilitarismus im banalen Sinne als Beweis für die Wahrheit gelten läßt, wird oft genug scharf ausgesprochen [29]).

Alles in allem ist der Pragmatismus Nietzsches in seiner frühesten Periode, so klar sich darin auch die fundamentalen Sätze aussprechen, doch noch recht unklar und unkritisch. Das ästhetische, dionysische Interesse überwiegt und umnebelt noch den klaren Blick. Darum mischen sich mit jenen Erkenntnissen, die später wiederkehren, auch solche, die später für alle Zeiten abgetan werden. So ist die Lehre von der Intuition, ja der Inspiration, in dieser noch von Richard Wagner stark abhängigen Zeit ein Element der vorwiegend ästhetischen Orientierung dem Leben gegenüber, die später zurücktritt. Es bestehen in dieser Zeit zwei Elemente in Nietzsches Denken nebeneinander, das schwärmerisch-dionysische und kritisch-philosophische, die noch nicht zur Harmonie gekommen sind. Eine Krise war unausbleiblich. Sie kam und in ihr versuchte Nietzsche eine gewaltsame Ausrottung jenes dionysischen Dranges. Es gelang nicht: er war zu stark und vielleicht auch die kritisch-intellektualistische Tendenz zu schwach. Der Versuch einer Verdrängung mißlang und so kam es zuletzt zu einer Versöhnung der beiden Tendenzen in der dritten Periode, die die Gedanken des ersten in kritisch-geläuterter Form weiter führt.

III.

Nietzsches Entwicklung mit ihren drei Perioden, die sich ziemlich klar absondern, sieht aus wie ein Musterbeispiel der bekannten Theorie Hegels über die Entwicklung. Ist die erste Periode die Stufe der Position, so ist die zweite die der Negation. Hier wird die Erkenntnis, die in der ersten Zeit dem Willen zum Leben ganz nachgesetzt

[28]) Schopenhauer als Erzieher: Kap. VIII.
[29]) Ebd. Kap. VIII.

worden war, viel stärker in den Vordergrund gedrängt. Die dritte Periode endlich würde die Stufe der Synthese darstellen, genau nach dem Hegelschen Schema.

Indessen ist die Verneinung der ersten in der zweiten Periode doch nicht so stark, wie man es zuweilen hingestellt hat. Man pflegt die zweite Periode die positivistische oder die intellektualistische zu nennen; indessen wäre es vielleicht exakter, mit einem abschwächenden Komparativ als von der intellektualistischeren zu reden. Denn wie ich nachher an Beispielen dartun werde, liegt die Sache durchaus nicht etwa so, daß nun ein ganz anderes philosophierendes Ich erschiene, nein, es bleibt das alte leidenschaftliche, dionysische, ästhetische Ich, das sich nur gewaltsam in intellektualistische Bahnen zwingen will, das aber oft schmerzlich seufzt unter dem harten Joch. In der Tat ist es nur der bewußte Wille, der sich gewendet hat, nicht die innerlichsten Triebe und Leidenschaften, deren Bedeutung für die Philosophie Nietzsche auch in dieser Zeit niemals verkennt. Und wenn er auch oft in heftigsten Ausdrücken die Vorherrschaft des Intellektes proklamiert, der Unterton ist doch geblieben, und der Intellektualismus dieser Epoche ist etwas recht Äußerliches, ein Joch, das der Philosoph später endgültig wieder abstreift. —

Im Grunde bleibt die Wahrheitstheorie ganz die gleiche wie in der ersten Periode, nur ist Nietzsche skeptischer und kritischer in der Wertung der einzelnen Wahrheiten. Aber vom Glauben an eine absolute Wahrheit ist er weit entfernt. Deutlich spricht er es im Anfang von „Menschliches-Allzumenschliches“ aus, daß es keine absoluten Wahrheiten gibt.[30]) Und ebenso findet sich die pragmatistische Wahrheitsdefinition klar und deutlich [31]). „Die gewohnten Gedanken sind deshalb so hoch geachtet, ja zur Pflicht gemacht, weil sie eine Art Bewährung haben; mit ihnen ist der Mensch nicht zugrunde gegangen. Das „Nicht-zugrunde-gehen“ gilt als der Beweis für die Wahrheit eines Gedankens. Wahr heißt: „für die Existenz des Menschen zweckmäßig“. Da wir aber die Existenzbedingungen des Menschen sehr ungenau kennen, so ist, streng genommen, auch die Entscheidung über wahr

[30]) Menschliches-Allzumenschliches: Aph. 2.
[31]) W. X S. 186.

und unwahr nur auf den Erfolg zu gründen. Woran ich zugrunde gehe, das ist für mich nicht wahr, d. h. es ist eine falsche Relation meines Wesens zu andern Dingen. Denn es gibt nur individuelle Wahrheiten — eine absolute Relation ist Unsinn [32]).

Indessen unterscheidet sich doch diese Periode von der ersten sehr wesentlich, wenn auch nicht in der Grundanschauung, so doch in der Tendenz. Und diese geht auf das Finden dauerhafterer, festerer, soliderer Wahrheiten. Es wird ein Wertunterschied zwischen den verschiedenen Überzeugungen gemacht, nicht etwa bloß nach ihrer ästhetischen, lebensteigernden Qualität, sondern nach ihrer Aussicht auf Stabilität, darum hat der Intellekt hier seine Vordergrundstellung, weil er kritisch die dauerhaften Wahrheiten von den Augenblickserkenntnissen sondern kann.[32a]) So wird das Wort „Wahrheit" hier in einem prägnanteren Sinne gebraucht, d. h. eine Erkenntnis, die unabhängig von der Augenblickswirkung ist, ja die sogar Schmerzen und Leiden bereiten kann und nur insofern ein Wert ist, als sie für späterhin und für eine größere Allgemeinheit Nutzen und Sicherheit verspricht. Auch diese allgemeine Wahrheit ist subjektiv, auch hier ist der Mensch das Maß, aber nicht mehr der Einzelmensch mit seinen Momentangefühlen, sondern der Typus Mensch, der allerdings auch nichts Ewiges ist, aber dennoch gewisse konstante Eigenschaften, Bedürfnisse und Beziehungen hat.

So wird es z. B. als Merkmal einer höheren Kultur gepriesen, „die kleinen unscheinbaren Wahrheiten, welche mit strenger Methode gefunden werden, höher zu schätzen als die beglückenden und blendenden Irrtümer, welche metaphysischen und künstlerischen Zeitaltern und Menschen entstammen. — Aber das Mühsam-Errungene, Gewisse, Dauernde und deshalb für jede weitere Erkenntnis noch Folgenreiche ist doch das Höhere [33]). Indessen, wenn man den Typus des Menschen als Subjekt der Erkenntnis annimmt, so darf doch nie vergessen werden, daß auch er keine ‚aeterna veritas' ist [34]), sondern ein höchst wandelbares, der Entwicklung unterworfenes Wesen."

---

[32]) W. III Aph. 3.

[32a]) Daß hier ein überaus wichtiger Punkt vorliegt, der vom amerikanischen Pragmatismus nicht scharf genug herausgearbeitet worden ist, habe ich ausführlich dargelegt in meinen „Studien zum Pragmatismus." (Annalen der Naturphilosophie Bd. VIII.)

[33]) Ebd. Aph. 2. [34]) W. X S. 165.

Ein wichtiger Schritt zum Intellektualismus hin von der ästhetisierenden ersten Periode weg ist auch die Verwerfung der Intuition, die dort über den wissenschaftlichen Methoden gestanden hatte. „Die ‚Erkenntnisse mit einem Schlage', die ‚Intuitionen' sind keine Erkenntnisse, sondern Vorstellungen von hoher Lebhaftigkeit: so wenig eine Halluzination Wahrheit ist". [35]) — „Jenes heiße brennende Gefühl der Verzückten: ‚dies ist die Wahrheit', dies mit den Händen greifen und mit Augen sehen bei denen, über welche die Phantasie Herr geworden ist, das Tasten an der neuen andern Welt — ist eine Krankheit des Intellekts, kein Weg der Erkenntnis." [36])

So sehen wir Nietzsche in dieser Periode der Absicht nach durchaus als Intellektualisten. So kann er sich von der Wissenschaft notieren: Alle Kräfte in ihren Dienst! [37]) — Aber dem innersten Gefühl nach ist er nicht intellektualistisch. Nirgends ist ihm die Erkenntnis ein Wert an sich. Überall, an hundert Stellen in dieser Zeit bricht es heraus, wie er selber unter der strengen intellektualistischen Methode, die er sich vorgesetzt hat, leidet und wie er immer und überall nach einem tieferen Sinn und Wert der Erkenntnis sucht, die ihn allein nicht befriedigt. „Wir sind gegen uns fast grausam," ruft er den Künstlern als wissenschaftlicher Mensch zu, „aber um der Früchte willen, die ihr und alle haben sollt!" [38]) Er ist stolz zuweilen auf diese Grausamkeit, er preist sie als Männlichkeit. „Allmählich wird nicht nur der Einzelne, sondern die gesamte Menschheit zu dieser Männlichkeit emporgehoben werden, wenn sie sich endlich an die höhere Schätzung der haltbaren, dauerhaften Erkenntnisse gewöhnt und allen Glauben an Inspiration und wundergleiche Mitteilungen von Wahrheiten verloren hat." [39]) In dieser „Grausamkeit gegen sich selber" tut Nietzsche denn zuweilen gar stolz: „Wenn die Wissenschaft Nutzen und Fördernis bringt, so tut sie das wie die Natur, ohne es gewollt zu haben." Und er fährt fort: „Wem es aber bei dem Anhauche einer solchen Betrachtungsart gar zu winterlich zumute wird, der hat vielleicht nur zu wenig Feuer in sich: er möge sich indes umsehen und er wird Krankheiten wahrnehmen, in denen Eisum-

[35]) Ebd. S. 164.
[36]) S. 167.
[37]) S. 168.
[38]) III Aph. 3.
[39]) Ebd. Aph. 38.

schläge nottun, und Menschen, welche so aus Glut und Geist, zusammengeknetet' sind, daß sie kaum irgendwo die Luft kalt und schneidend genug für sich finden." [40]) Ist es nicht fast belustigend, daß er in demselben Atem, mit dem er eben die Zwecklosigkeit des Erkennens gepredigt hat, gerade in dieser Zwecklosigkeit, dieser Kälte einen neuen Zweck erkennt?

Das aber ist es, was aus fast allen den Stellen, wo er in dieser Zeit von der „Wahrheit" redet, herausklingt: ein unterdrücktes Klagen über die Kälte des reinen Denkens, ein sich Mut machen und ein beständiges Suchen nach neuen Lebenswerten in diesem Denken, das eben seine alten Lebenswerte zerstört. So wird ihm die Philosophie, wie allen Philosophen vor ihm, zur „Apologie der Erkenntnis" [41]). Ein neuer Wert wird für die Philosophie nicht nur im Befriedigen vonBedürfnissen, auch im Beseitigen falscher Bedürfnisse erkannt [42]). So wird die Erkenntnis, die wahnzerstörende, zu süßester Lockung [43]). Wieviel verschiedene Lust aus dem Erkennen sprießt, zählt ein langes Verzeichnis auf [44]). Und wieviel schöne Worte braucht er, um sich selbst vom Reize der Erkenntnis zu überzeugen! [45]) Oder mit wieviel Sophistik muß er sich vor sich selber verteidigen, daß er noch nicht ganz Erkenntnis geworden ist, daß sein „Ich" sich noch meldet! [46]) Freilich ist „der Trieb zur Erkenntnis noch jung und roh und folglich, gegen die älteren und reicher entwickelten Triebe gehalten, häßlich und beleidigend: alle sind es einmal gewesen! Aber ich will ihn als Passion behandeln und als etwas, womit die einzelne Seele beiseite gehen kann, um hilfreich und versöhnlich auf die Welt zurückzublicken: einstweilen tut Weltentsagung wieder not, aber keine asketische!" [47]) Überall schöpft er Gründe zur Berechtigung und Verteidigung dieses Erkenntnistriebes [48]). Und er tröstet sich: „Ich meinte, das Wissen töte die Kraft, den Instinkt, es lasse kein Handeln aus sich wachsen. Wahr ist nur, daß einem neuen Wissen zunächst

---

[40]) Bd. III Aph. 6. Dazu auch Aph. 7.
[41]) Aph. 27 auch Aph. 251.
[42]) W. V Aph. 450.
[43]) W. III Aph. 252.
[44]) W. III Aph. 292.
[45]) W. IV Aph. 98.
[46]) W. XI 169.
[47]) Ebd. 169 und 170.
[48]) Ebd. S. 171.

kein eingeübter Mechanismus zu Gebote steht, noch weniger eine angenehme, leidenschaftliche Gewöhnung! Aber alles das kann wachsen! Ob es gleich heißt auf Bäume warten, die eine spätere Generation abpflücken wird — nicht wir! Das ist die Resignation des Wissenden! Er ist ärmer und kraftloser geworden, ungeschickter zum Handeln, gleichsam seiner Glieder beraubt — er ist ein Seher und blind und taub geworden![49]) Heroismus ist es, der Heroismus der Entsagung gegenüber den schönen Trugbildern der Metaphysik und Religion, den die Erkenntnis fordert.“[50]) —

Liest man alle diese Stellen (und noch viele andere Passagen sind in ähnlicher Tonart geschrieben), so wird man nicht darüber im Zweifel sein, daß hier nicht ein wirklicher Intellektualist redet, sondern einer, der Intellektualist sein möchte, der im tiefsten Grunde jedoch etwas ganz anderes ist, nämlich ein Pragmatist, dem es nicht so sehr auf die Erkenntnis selber, sondern auf ihre Folgen ankommt. Mag er auch noch sehr dagegen wettern, daß man in den Folgen einer Theorie einen Beweis für die Wahrheit sieht[51]), in Wirklichkeit ist doch für sein Gefühl auch eine Erkenntnis nur gerechtfertigt, wenn sie wertvolle Folgen zeitigt. Er ist nur kritischer diesen Folgen gegenüber, aber er stellt doch die Forderung auf: das Wohl der Menschheit muß der Grenzgesichtspunkt im Bereich der Forschung nach Wahrheit sein (nicht der leitende Gedanke, aber der, welcher gewisse Grenzen zieht)[52]).

Wir könnten also diese Periode vielleicht die des kritischen Pragmatismus nennen, indem dem Intellekte die Oberaufsicht zuerteilt wird, darüber zu entscheiden, ob etwas als Wahrheit anerkannt werden soll oder nicht. Aber ganz falsch wäre es, nur darum, weil uns Nietzsche selber fortwährend den Erkenntnistrieb empfiehlt, ihm zu glauben, er wäre jetzt wirklich ein Intellektualist und Positivist geworden! Im tiefsten Grunde ist er durchaus Pragmatist auch in dieser Zeit, wo er gegen diese seine tiefste Natur ankämpft.

---

[49]) Ebd. S. 170 und 172.
[50]) W. V Aph. 37.
[51]) Ebd. Aph. 73.
[52]) XI S. 16.

IV.

Schon im Jahre 1869 hatte Nietzsche an Freund Deussen geschrieben: „Eine Philosophie, die wir aus reinem Erkenntnistrieb annehmen, wird uns nie ganz zu eigen, weil sie nie unser eigen war. Die rechte Philosophie jedes einzelnen ist ἀνάμνησις" —. Er hat's erlebt. In der dritten Periode seines Denkens macht er sich frei von den positivistischen Einflüssen, d. h. das dionysisch-pragmatistische Temperament ringt sich wieder durch, und nur als dienende Mächte behält er positivistische Erkenntnisse bei. Sie treten ganz in den Dienst seiner ethischen Ideen, sie sind ihm nur Mittel, um die Autonomie seines schöpferischen Willens zu rechtfertigen. Der Pragmatismus wie der Humanismus sind ihm niemals Zwecke in sich, sie sind nur die erkenntnistheoretischen Fundamente für sein schöpferisches Denken, das nach neuen Werten sucht und das darum vor allem die Bedingtheit und Vergänglichkeit der alten Werte nachweisen muß. Aus diesem Grunde wird die Wahrheit als „pragmatistisch" und „humanistisch" erwiesen und der Wert der Fiktionen ins hellste Licht geschoben.

Zunächst das pragmatistische Problem: Mit aller Klarheit und Schroffheit wird jetzt ausgesprochen, daß es keinen reinen Erkenntnistrieb gibt, daß „Wahrheit" solche Theorien heißen, die sich nützlich erweisen, und daß infolgedessen alle Wahrheit relativ ist, kurz, daß es keine „Wahrheit", sondern nur Wahrheiten gibt. Ich kann natürlich aus dem überreichen Material nur einzelne typische Sätze geben: vollständig sein, würde hier fast bedeuten, den halben Nachlaß kopieren. „Sinn der ‚Erkenntnis' hier ist, wie bei ‚gut' oder ‚schön', der Begriff streng und eng anthropozentrisch und biologisch zu nehmen. Damit eine bestimmte Art sich erhält und wächst in ihrer Macht, muß sie in ihrer Konzeption der Realität so viel Berechenbares und Gleichbleibendes erfassen, daß daraufhin ein Schema ihres Verhaltens konstruiert werden kann. Die Nützlichkeit der Erhaltung — nicht irgend ein abstrakt-theoretisches Bedürfnis, nicht betrogen zu werden — steht als Motiv hinter der Entwicklung der Erkenntnisorgane." [53]) „Die bestgeglaubten apriorischen ‚Wahrheiten' sind

[53]) TA. IX Aph. 480.

für mich — Annahmen bis auf weiteres". [54]) „Das Vertrauen zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die Wertschätzung der Logik, beweist nur die durch Erfahrung bewiesene Nützlichkeit derselben für das Leben: nicht deren ‚Wahrheit'." [55]) „Es gibt vielerlei Augen. Auch die Sphinx hat Augen —: und folglich gibt es vielerlei ‚Wahrheiten', und folglich gibt es keine Wahrheit." [56]) — Alles das sind Sätze, die wortwörtlich in den Schriften von James stehen könnten, teils sogar wirklich stehen und die mit aller Bestimmtheit bereits den „Pragmatismus" formulieren.

Freilich geht Nietzsche in seinem Skeptizismus noch bedeutend über James hinaus. Er macht keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum, ja er betont wiederholt, daß auch die Täuschung ihren Wert haben kann, ein Satz, der besonders diejenigen Pragmatisten, die für die Religion die Jamesschen Thesen in allzuweiter Weise ausschlachten wollen, nachdenklich stimmen muß. „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil [57]). ‚Wahrheit': das bezeichnet innerhalb meiner Denkweise nicht notwendig einen Gegensatz zum Irrtum, sondern in den grundsätzlichen Fällen nur eine Stellung verschiedener Irrtümer zu einander: etwa, daß der eine älter, tiefer als der andere ist, vielleicht sogar unausrottbar, insofern ein organisches Wesen unserer Art nicht ohne ihn leben könnte; während andere Irrtümer uns nicht dergestalt als Lebensbedingungen tyrannisieren, vielmehr, gemessen an solchen ‚Tyrannen' beseitigt und ‚widerlegt' werden können." [58]) —

Von dieser Erkenntnis aus, daß auch der Irrtum, die Fiktion lebenserhaltend sein kann, kommt Nietzsche dann zu seiner Anerkennung solcher lebensfördernder Fiktionen, des nützlichen Scheines, was durch Vaihinger bereits ausführlich dargestellt worden ist —.

Um freilich dahin zu gelangen, stützt er sich auch ausführlich auf jene andere Form der Wahrheitstheorie, die den Namen „Humanismus" neuerdings erhalten hat. Er wird nicht müde zu wiederholen, daß nicht ein abstrakter Erkenntnisdrang, sondern Instinkte,

---

[54]) Ebd. Aph. 497.
[55]) Ebd. Aph. 507.
[56]) Ebd. Aph. 540.
[57]) Bd. VIII Aph. 4.
[58]) TA. IX Aph. 535.

Triebe, Bequemlichkeit, vor allem aber der „Wille zur Macht“ zu Erkenntnissen und Wahrheiten geführt haben.

Auch hier ist die Auswahl der diesbezüglichen Stellen übergroß. „Hinter dem Bewußtsein arbeiten die Triebe“. [59]) „— — Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben“.[60]) „Es gibt keine unmittelbaren Tatsachen! Es steht mit Gefühlen und Gedanken ebenso: indem ich mir ihrer bewußt werde, mache ich einen Auszug, eine Vereinfachung, einen Versuch der Gestaltung: das eben ist bewußt werden: ein ganz aktives Zurechtmachen.“ [61])

Alles das sind Sätze, die der Humanist F. C. S. Schiller unterschreiben wird und die Kernsätze für seine Philosophie ausmachen. —

Nietzsche geht dann noch weiter in seiner Theorie vom gestaltenden, formenden Intellekt. Er läßt auch die Kategorien aus dem Bedürfnis entstanden sein. „Es handelt sich nicht um metaphysische Wahrheiten bei ‚Substanz‘, ‚Subjekt‘, ‚Objekt‘, ‚Sein‘, ‚Werden‘.“[62]) — „Es ist das Bedürfnis, nicht zu ‚erkennen‘, sondern zu subsummieren, zu schematisieren, zum Zwecke der Verständigung, der Berechnung.“ [63]) Die Art nun, wie das Denken mit seinem Rohstoff verfährt, wird mit Vorliebe als ein Schematisieren, ein Gleichsetzen, ein Simplifizieren beschrieben. Die Theorie, die unter dem Namen der „Denkökonomie“, wie sie Mach und R. Avenarius befürwortet haben, neuerdings soviel von sich reden gemacht hat, ist an vielen Stellen bereits deutlich ausgesprochen [64]). Vor allem das Gleichsetzen vom Ungleichen im Begriff ist überaus wichtig. „Wie ein Feldherr von vielen Dingen nichts erfahren will und erfahren darf, um nicht die Gesamtüberschau zu verlieren: so muß es auch in unserem bewußten Geiste vor allem einen ausschließenden, wegscheuchenden Trieb geben, einen auslesenden Trieb, welcher nur gewisse Fakta sich vorführen läßt. Das Bewußtsein

---

[59]) W. XIII S. 25.
[60]) W. Bd. VIII Aph. 3.
[61]) W. XIV S. 72.
[62]) TA. IX Aph. 513.
[63]) Ebd. 515.
[64]) TA. Aph. 537 und 538, W. XIV S. 44.

ist die Hand, mit der der Organismus am weitesten um sich greift: es muß eine feste Hand sein. Unsere Logik, unser Zeitsinn, Raumsinn sind ungeheure Abbreviaturfähigkeiten, zum Zwecke des Befehlens. Ein Begriff ist eine Erfindung, der nichts g a n z entspricht, aber vieles ein wenig: ein solcher Satz, zwei Dinge, einem dritten gleich, sind sich selber gleich' setzt erstens Dinge, zweitens Gleichheiten voraus: Beides gibt es nicht. Aber mit dieser erfundenen starren Begriffs- und Zahlenwelt gewinnt der Mensch ein Mittel, sich ungeheurer Mengen von Tatsachen wie mit Zeichen zu bemächtigen und seinem Gedächtnisse einzuschreiben. Die Reduktion der Erfahrungen auf Z e i c h e n, und die immer größere Menge von Dingen, welche also gefaßt werden kann: ist seine h ö c h s t e K r a f t." [65]) —

Man sieht, worauf alles hinaus will: auf denselben Punkt, wohin auch die ethischen und kulturphilosophischen Betrachtungen Nietzsches kulminieren, den W i l l e n z u r M a c h t. Und hierin liegt denn auch der wesentlichste Punkt, wenn er hinausgeht über die Pragmatisten und Humanisten: nicht bloß auf E r h a l t u n g des Lebens geht die Erkenntnis, sondern auf S t e i g e r u n g u n d A u s b r e i t u n g, wofür Nietzsche den nicht unbedingt glücklichen Terminus M a c h t geprägt hat. Und ohne Zweifel ist soviel richtig: Die bloße Lebens e r h a l t u n g würde niemals den Fortschritt, den Drang zu immer neuen Wahrheiten erklären, wenn wir nichts als tiefstes biologisches Prinzip die S t e i g e r u n g u n d A u s b r e i t u n g des Typus setzen. Indessen sind das Betrachtungen, die uns abführen von unserem Thema.

Was ich hier feststellen wollte, ist der eine Punkt vor allem, an dem die Geschichte der Philosophie nicht vorüber gehen kann: daß nämlich sich bei Nietzsche bereits in aller Deutlichkeit ausgesprochen jene Gedanken finden, die sich in Amerika als Pragmatismus, in England als Humanismus zum System ausgewachsen haben, und die auch in Deutschland vor allem in der biologischen Erkenntnistheorie von Mach, Avenarius, Jerusalem, Simmel, Vaihinger und andern viel Verwandte haben. Was ich zu zeigen versucht habe, ist, daß es sich jedoch bei Nietzsche n i c h t etwa um vorübergehende

---

[65]) W. XIV S. 46, vgl. ebd. S. 34 und 35. TA. IX Aph. 511, 512, 513 u. a. m.

Aperçus handelt; vielmehr hängt seine Wahrheitstheorie tief mit jenen ethischen, ästhetischen und psychologischen Anschauungen zusammen. Alles aber ist nicht etwa ein glänzendes Irrlichtern hierhin und dorthin, wie man lange gemeint hat, sondern es sind Bausteine zu einem durchaus einheitlichen Gebäude, an dessen Vollendung der Autor nur durch ein jähes und tragisches Schicksal gehindert worden ist.

Von seinen erkenntnistheoretischen Anschauungen hat dasselbe zu gelten, was von seinen ethischen gilt. Wie diese nicht etwa eine willkürliche subjektive Theorie sind, sondern (wenn auch oft übertrieben) nur die Formulierung einer aristokratischen Moral, die tatsächlich zu allen Zeiten, nur nicht formuliert, gegolten hat, so ist's auch mit seiner Erkenntnistheorie: sie ist die Formulierung einer Anschauung, die tatsächlich im Leben wie in der Wissenschaft fast immer gegolten hat: derjenigen, daß die Wahrheit sich „bewähren", d. h. wirken und nützliche Werte schaffen müsse. — Ob man vom philosophischen Standpunkte diese Theorie annimmt oder ablehnt, hängt von der philosophischen Stellungnahme des einzelnen ab. Dem Umstande, daß wir es mit der Formulierung eines ungeheuer wichtigen, tatsächlichen Denkmodus zu tun haben, tut das keinen Eintrag.

XIX.

Kants Ästhetik und die neuere Biologie.

Von

Dr. Roland Schacht.

Was Kants Ästhetik, wie sie uns in seiner Kritik als Urteilskraft entgegentritt, von der modernen Ästhetik scheidet, ist sicher in erster Linie der Umstand, daß seine Gedankengänge von psychologischen Erwägungen so gut wie gänzlich unabhängig sind. Er sucht, wie einer seiner neuesten Erklärer, J. C. Meredith, hervorhebt, die Prinzipien des reinen, d. h. uninteressierten Geschmacksurteils auf, ohne zu fragen, ob denn auch dieses Geschmacksurteil, wenn zwar möglich, doch überhaupt in Wirklichkeit anzutreffen sei. Von diesem idealistischen Standpunkt ausgehend sucht er das Problem vorzugsweise durch Definitionen und logische Schlüsse zu lösen, während die neuere Ästhetik von beobachteten psychologischen Tatsachen ausgeht. Dieser Unterschied ist die Ursache davon gewesen, daß Kants Ästhetik bei den Neueren, namentlich den Künstlern, stark in Mißkredit geraten ist. Doch der Übereifer der Heißsporne erweckt berechtigtes Mißtrauen: denn mag uns auch heute der Gedankengang des Philosophen schwer zugänglich sein, mögen wir auch die Methode nicht mehr billigen, es ist nicht grade wahrscheinlich, daß eine so mächtige Persönlichkeit wie Kant in einem seiner wichtigsten Werke zu völlig f a l s c h e n Resultaten gelangt sei. Um so bemerkenswerter ist darum ein kürzlich von Seiten der Biologie unternommener Versuch, Kants Resultate durch eigene Gedankengänge wiederzugewinnen und in biologischen Tatsachen sozusagen zu verankern.

Ästhetik, die neuere jedenfalls, ist ein Janus, nach zwei Seiten hingewandt. Einerseits sucht sie sich über die Tätigkeit des Künstlers, das Wesen des Kunstschaffens klar zu werden, anderseits den Genuß zu analysieren, den der Aufnehmende (Beschauer, Zuschauer, Hörer)

von Werken der Kunst erfährt. Gehen wir aus von der Tätigkeit des Künstlers und nehmen wir den einfachsten Fall, den der bildenden Kunst. Sie beginnt mit Zierkunst, Ornamentik. Was den Töpfer zum Künstler macht, ist neben der Ebenmäßigkeit und Schönheit der Form die Hinzufügung des Ornamentes. Van de Velde will allerdings in seinem neuesten Essayband schon die vollkommene Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes als etwas Künstlerisches angesehen wissen, doch kaum mit Recht. Denn eine Brücke mit dem geringsten Aufwand von Material und Arbeit möglichst haltbar und zweckmäßig zu bauen, ein Haus den Bedürfnissen des Bewohners entsprechend aufzurichten, einen Kahn leicht und doch möglichst tragfähig zu gestalten, das alles ist Sache des Handwerkers, eine im Grunde ganz selbstverständliche Sache, und daß Bedingungen der Brauchbarkeit und Verwendbarkeit erst durch Heranziehung von außerordentlichen Kräften, den sog. Künstlern erfüllt werden können, beweist nur, daß das Handwerk tief gesunken ist. Wollte man aber diese Leistungen schon mit Kunst bezeichnen, so müßte man diese Benennung auf jede Art vollkommener Arbeit, welche klare Vorstellung des Ziels und Zwecks und ökonomische Beherrschung der zur Vollendung nötigen Mittel erfordert, Kunst nennen, also jedwede in Vollkommenheit ausgeübte Tätigkeit, wie Kriegführen und Lokomotivenbau, Schneidern und Kochen, Lehrbücher schreiben und Straßen pflastern, Staatsregierung und Krankenheilung, all dies und noch viel mehr hieße Kunst, eine Ausdehnung des Begriffs, der die Auslöschung seiner engeren, von uns allen subintendierten, wenn auch nicht klar begrenzten Bedeutung zur Folge haben würde. In dem Begriff der Zweckmäßigkeit, das Wort im weitesten Sinne genommen, kann das eigentliche Künstlerische nicht liegen.

Künstlerisch wird die menschliche Tätigkeit erst, wenn sie einen Schritt über das rein Zweckmäßige hinaus tut, ein Satz, den bereits Ruskin ausgesprochen hat. Das Ornament auf einer Tonschale hat unmittelbar nichts zu tun mit dem Zwecke des Gefäßes: Flüssigkeit aufzunehmen, das Ornament ist „überflüssig“ und bei dem Überflüssigen beginnt eigentlich die Kunsttätigkeit.

Dies Überflüssige braucht darum noch nicht schön zu sein. Es kann z. B. bei plastischen Ornamenten den Gebrauch des Gefäßes erschweren oder gar hindern (vgl. Lessings Fabel vom schöngeschnitzten Bogen). Die Tätigkeit der Ornamentierenden kann immerhin künst-

lerisch sein, aber das Resultat dieser Tätigkeit ergibt etwas Zweckwidriges, Unsinniges und alles Unsinnige, Widersinnige, (wohl zu unterscheiden vom Sinnlosen im Sinne von zwecklos, wie etwa das Spiel), wirkt unangenehm, häßlich.

Nun gibt es aber auch Zwischenfälle. Es ist gewiß aus Gründen der Haltbarkeit zweckmäßig, eine Tür nicht einfach als ein Loch in der Wand zu bauen, sondern zwei Pfosten zu errichten und den Sturzbalken darüber zu legen. Es ist aber überflüssig, die Pfosten in der Breite stärker zu machen als die Wand, so daß sie um ein Geringes vorspringen. Der Rahmen der Tür tritt dadurch hervor oder wird, wie wir sagen, markiert, was natürlich auch durch gemalte oder geschnitzte Ornamente geschehen kann. Bei weitläufigen Fassaden kann diese Markierung allerdings noch den Zweck haben, dem Fremden den Eingang leicht auffindbar zu machen, bei kleinen Häusern hat ein derartiges Raisonnement keinen Sinn. Hier also ist die Hervorhebung der Tür etwas Überflüssiges, somit Künstlerisches. Der einzige Zweck, den diese Hervorhebung haben kann, ist vielmehr der, das Zweckmäßige der Tür zur Anschauung zu bringen, ein Zweck, der mit der Bestimmung des Gebäudes, wie man leicht einsieht, nichts mehr zu tun hat.

Diese Veranschaulichung der Zweckmäßigkeit ist also Kunst. Zur Veranschaulichung bedarf ich des Vergleichs oder klarer Bezeichnung. Im Grunde ist aber auch die klare Bezeichnung schon Vergleich. Denn alle Sprache und Sprachschöpfung ist, soweit Neuschöpfung, nicht Ableitung in Betracht kommt, Bereicherung der Anschauung oder des Gefühls. Ich kann den Vogel nach seinem Geschrei benennen (Rabe, Kuckuck), ich kann einen Gegenstand nach dem Gefühl nennen, das er mir einflößt (denn viele Wörter sind ursprünglich sicher artikulierte Interjektionen, die dann nach Analogie vorhandener Wörter ausgebildet worden sind, wie man anderseits auch Wörter nachweisen kann, deren Bedeutung oder Aussprache nach den Gefühlen, die sich mit dem Objekt assoziieren, modifiziert werden). In jedem Falle bringe ich zwei Dinge (Angeschautes und Wahrgenommenes, oder Angeschautes und Gefühlsäußerung) zusammen. Die Fähigkeit, dies zu tun, nennen wir Phantasie. Die Grundlage der Veranschaulichung und damit der Kunst überhaupt ist also Phantasie, die denn auch vielfach als die Grundlage künstlerischer Tätigkeit angesehen worden ist.

Bezeichne ich nun, zunächst nur sprachlich, den Pfosten als Träger des Sturzbalkens, so habe ich eine klare Bezeichnung gewählt. Durch Phantasietätigkeit habe ich den Pfosten und eine gewisse menschliche Tätigkeit, das Tragen, zusammengebracht und die Bezeichnung der letzteren auf den Pfosten angewandt. Mit dieser „Bezeichnung" habe ich aber auch gleichzeitig sein Dasein, wenigstens soweit es sich in einer gewissen Funktion ausspricht, anschaulich gemacht. Also schon der Bezeichnung liegt Anschauung zugrunde, und insofern ist schon sie, wie alle Sprachschöpfung, künstlerisch. Nun handelt es sich aber auch darum, diese Funktion des Pfostens selber, die auch ohne vorhergehende sprachliche Bezeichnung allein durch Einfühlung (worüber weiter unten) erfaßt werden kann, auch für das Auge, oder wenn man will, für den tektonischen Sinn anschaulich zu machen. Ich statte ihn also mit einem Kapitäl aus, verleihe ihm durch Verjüngung etwas Emporsteigendes, Stemmendes und mache das Tragen noch deutlicher, indem ich dem Sturzbalken durch Ornamente den Eindruck des Entgegendrückenden, Lastenden verleihe und nun erst ist die Funktion, der Sinn des Pfostens als Träger deutlich zur Anschauung gebracht. All dies hat, ich wiederhole es, nur den Zweck, etwas anschaulich zu machen, mit dem Zweck des Gebäudes hat es nichts zu tun.

Zur größeren Deutlichkeit reihe ich andere Beispiele an. Bei einer Tonschale kann ich Ausguß und Henkel, die wichtigsten Punkte durch Ornamente hervorheben, auch hier ist die Wichtigkeit der betreffenden Punkte zur Anschauung gebracht. Oder, um auf die Dichtkunst überzugehen, man kann als Résumé des „Faust" die Worte des Engelchors bezeichnen: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen." Man kann also sagen, im „Faust" wird ein Satz zur Anschauung gebracht. Dies ist jedoch, um Mißdeutungen vorzubeugen, sei es gesagt, nicht so zu verstehen, als sei der Faust die Probe aufs Exempel, vielmehr ist die bunte Handlung unter dem Gesichtspunkte dargestellt, daß sie eine Idee zur Anschauung bringt; erst durch die Anschauung aber wird der Inhalt der Idee eindrucksvoll, faßlich und wirksam, denn ohne Anschauung bleibt jede Sentenz nur eine Reihe von Wörtern.

Natürlich wäre es falsch, behaupten zu wollen, daß die Veranschaulichung der Idee das Ganze, immerhin nicht kleine, künstlerische Verdienst wäre. Die Gretchenepisode z. B., rein für sich genommen,

hat schon künstlerische Reize, offenbart künstlerische Tätigkeit. Dies führt uns zu der sog. reinen Kunst.

Irgend eine Eigenschaft eines Objektes reizt den Künstler zur Darstellung, sei es durch Dichtung, durch Malerei oder Plastik. Der Psychologe, der Anthropologe, der Photograph, allgemein: der beschreibende Wissenschaftler bezeichnet alle Eigenschaften, um uns ein möglichst getreues Abbild des Objektes zu geben, der Künstler hebt eine Eigenschaft, die ihm, gleichviel zunächst einmal aus welchem Grunde, der Hervorhebung würdig erscheint, heraus und stellt sie am Objekt dar, und zwar der Deutlichkeit halber, auf Kosten der übrigen. Man nennt diese Tätigkeit charakterisieren. Je stärker diese Eigenschaften hervorgehoben werden, je deutlicher sie zur Anschauung kommen, desto größer der Künstler, darum sind die größten Künstler in dem einzelnen Kunstwerk, auch die einseitigsten und deshalb haben genaue Nachbildungen nichts mit Kunst zu tun. Die Ursache, warum dem so ist, wird sich später ergeben.

Der Grund, weshalb eine Eigenschaft dargestellt wird, ist nun, unzweifelhaft der, daß sie auf den Künstler besonderen Eindruck gemacht hat, einen Eindruck, den er, sei es mehr objektiv (Ausdruck der Anschauung), sei es mehr subjektiv (Ausdruck des die Anschauung begleitenden oder durch sie hervorgerufenen Gefühls) wiederzugeben sucht. Woher nun aber dies Bestreben? Und wie ist es möglich, daß derselbe Eindruck auch im Genießenden wirklich entsteht? Das sind sicher wie schon angedeutet, die Kernfragen der Ästhetik.

Bevor wir an die Beantwortung dieser Fragen gehen, schreiten wir den Kreis der Künste vollends ab, denn noch haben wir weder Lyrik noch Musik erwähnt. Diese haben ihren Ursprung weder in einer Idee, denn auch das Zweckmäßige ist ja eine Idee, noch in einer Eigenschaft des Objektes, sondern, allgemein gesagt, im Gefühl. Sie drücken — für gewöhnlich wenigstens — Gefühl aus und suchen sie andern mitzuteilen, und da Gefühle nur durch Nacherleben erfaßt werden können, suchen sie dies Gefühl nach- oder miterlebbar zu machen.

Bei all diesen verschiedenen Arten der Künste nun sehen wir, daß die künstlerische Tätigkeit unabhängig vom Zweck dem Boden des Gefühlslebens entspringt und zur Äußerung drängt, die wiederum zwecklos ist, vielmehr ihren Zweck in sich selbst hat. Indessen ist

mit dieser Feststellung nicht viel gewonnen, denn sollen wir uns nur mit der Tatsache, daß dieser Drang sich künstlerisch mitzuteilen, diese Fähigkeit, die künstlerische Mitteilung aufzunehmen, existieren, begnügen, so ist für die Lösung unserer Fragen nichts getan, und der Spekulation nach wie vor Spielraum gelassen, sich in Abstraktionen mannigfacher Art zu ergehen.

Nun aber hat ein Arzt und forschender Biologe, Oskar Kohnstamm, vor einigen Jahren ein Prinzip gefunden, das wohl im engeren Kreise der Fachgenossen, z. B. bei R. H. Francé, aber leider nicht bei den Vertretern der Ästhetik die Beachtung gefunden hat, die es verdient haben dürfte. Mit Hilfe dieses Prinzips aber gelingt es, die Erklärungen ästhetischer Phänomene, die sich früher in philosophischen, jetzt in psychologischen Abstraktionen zu verlieren drohen, auf dem Boden der Empirie einzuwurzeln und dem Unerklärlichen dieser Tatsachen durch Analoga aus der menschlichen Biologie beizukommen. Es ist dies kurz gesagt das Prinzip der Ausdruckstätigkeit.

Kohnstamm unterscheidet, wie er in seinem Schriftchen „Kunst als Ausdruckstätigkeit. Biologische Voraussetzungen der Ästhetik" (München 1907) darlegt, zweierlei Arten menschlicher Tätigkeit: Zwecktätigkeit und Ausdruckstätigkeit. Wenn ich ein vor mir stehendes Glas Wasser zum Munde führen will, und zu diesem Zwecke die Hand ausstrecke, so hat diese Tätigkeit des Ausstreckens einen Zweck, ist zweckhabend, zweckhaft. Sperre ich aber beim Anblick eines wunderlichen Objektes oder beim Hören einer überraschenden Neuigkeit vor Erstaunen den Mund (und wie wir übertreibend hinzusetzen auch die Nase) auf, so hat dies Mundaufsperren nicht den geringsten Zweck, die Tätigkeit ist zwecklos, ist lediglich ein Ausdruck des Erstaunens, Ausdruckstätigkeit. Ziehe ich jetzt das oben erwähnte Beispiel vom Türpfosten heran, so werde ich sagen: das Einstellen, die Anwendung des Pfostens ist zweckhaft, also eine Zwecktätigkeit; daß ich jedoch des Pfostens Anwendung als Träger durch Kapitäl usw. anschaulich mache, zum Ausdruck bringe, ist Ausdruckstätigkeit. Indessen sind hiermit nur zwei neue Worte gefunden, die Hauptfrage nach dem Ursprung und Wesen dieser Ausdruckstätigkeit bleibt nach wie vor zu bestimmen

Nun läßt sich aus Vergleichung vieler Beispiele der Satz aufstellen, daß alle Ausdruckstätigkeit ganz allgemein ursprünglicher Zweck-

tätigkeit entstammt. Wenn ich jemandem schlagen will, so balle ich die Hand zur Faust und erhebe sie, um den Schlag von oben herab mit größerer Wucht niederfallen lassen zu können: Zwecktätigkeit. Stoße ich jedoch gegen eine abwesende Person Drohungen aus und dies bei starker Erregung „mit drohenden Fäusten", so hat diese Tätigkeit gar keinen unmittelbaren Zweck, da die betreffende Person ja gar nicht da ist, die Tätigkeit des Fäusteerhebens ist nur ein Ausdruck meiner Gefühle. Ähnlich ist das Aufsperren des Mundes etwas, das bei lauten Geräuschen als Zweckbewegung herbeigeführt wird, um den Ausgleich des Luftdruckes in der Paukenhöhle des Ohres zu erleichtern. Eine andere Ausdruckstätigkeit, die Zornesröte, entstammt dem wütenden Dreinschlagen, bei dem sich, wie bei allen Körperanstrengungen, die Hautgefäße zweckhaft erweitern. Der Ausdruck des Ekels wehrt Gerüche ab und stellt die Zunge bereit, den Inhalt des Mundes wieder nach außen zu befördern. Die expressiven Magendarmerscheinungen der Angst leiten sich von Zweckreaktionen ab, die entstehen, wenn schädliche Substanzen in den Magendarmkanal eingebracht werden. In all diesen Beispielen, die sich noch beträchtlich vermehren ließen, ruft ursprünglich ein physischer Reiz, ein Gefühl und eine zweckmäßige physische Reaktion hervor. Durch jahrtausendelange Gewöhnung, aber auch durch einmaliges äußerst intensives Erlebens, sind nun Gefühl und Reaktion assoziativ so fest miteinander verbunden, daß auch ohne Auftreten des physischen Reizes, nur durch etwas Psychisches — sei es Empfindung (ein Anblick z. B.), sei es Vorstellung — welches Gefühl hervorruft, auch zugleich die dazugehörige Ausdruckstätigkeit hervorruft. Und da die verschiedenen Reizreaktionen der Stärke nach zwar sehr nuanciert sein können, der Zahl nach jedoch immerhin beschränkt sind, so lenken auch ähnliche oder verwandte Gefühle in die am häufigsten durchlaufene Bahn ein, so daß wir allgemein den Satz aussprechen können: Ein Gefühl sucht sich als Ausdrucksbewegung unter dem vorhandenen Material der Zweckbewegungen diejenige aus, die mit einem ihm möglichst ähnlichen Gefühlston verbunden ist. Ein Physisches dient also zum Ausdruck eines Psychischen und wie wir die Bezeichnung eines Ideellen durch ein Anschauliches, ein Symbol nennen, so können wir sagen, daß die Ausdruckstätigkeiten nicht nur Wirkungen, sondern auch Symbole der Gefühle sein können. Daher kommt es, daß wenn mir jemand etwas Ekelhaftes erzählt, ich den-

selben Ausdruck zeige, wie wenn ich etwas Ekelhaftes röche oder kostete, obwohl im ersten Fall meine Tätigkeit ganz zwecklos ist, da es ja nicht nicht gilt, einen physischen Reiz abzuwehren. Ich habe also reine Ausdruckstätigkeit.

Um Einwänden zu begegnen, sei darauf hingewiesen, daß mit dieser Konstatierung natürlich nicht gesagt ist, daß Ausdruckstätigkeit absolut zwecklos ist. Eine Art der Zweckbestimmung leuchtet vielmehr sofort ein, wenn wir beispielsweise an die erleichternde Wirkung eines Tränenausbruches denken, in welchem überschüssige Menge Nervenenergie zur Entladung, übermäßige Spannungen zur Lösung kommen. Die Ausdruckstätigkeit ist also gewissermaßen ein Sicherheitsventil des menschlichen Organismus und als solche zweckmäßig, nicht aber zweckhaft. Der Unterschied wird sofort einleuchten, wenn ich ein anderes Beispiel heranziehe. Mir kommt aus Versehen ein Schluck Säure in den Mund. Indem ich ihn sofort von mir gebe, übe ich eine Tätigkeit, die den Zweck hat, mich des unangenehmen Reizes zu entledigen, also eine Zwecktätigkeit. Wenn wir aber gleichzeitig dabei Tränen in die Augen treten und den Körper eine Gänsehaut bedeckt, so liegt eine Ausdruckstätigkeit vor, die ohne ersichtlichen Schaden auch fortbleiben könnte.

Diese Gefühlsentladung oder -erleichterung führt nun zur Erklärung der Künste, die Gefühle darstellen und ausdrücken. Lyrik und Musik. Der Ausdruck dieser Gefühle erstrebt nichts, hat keinen Zweck, ist Zweck, Selbstzweck.

Nun erst, auf dieser psychologisch-biologischen Grundlage wird die Notwendigkeit der oben vorgenommenen Trennung von Zweckmäßigkeit und Überflüssigkeit, von Handwerk und Kunst einleuchtend, wird auch den sog. Zweckkünsten wie Architektur, Ornamentik, Dekoration usw. die richtige Stellung angewiesen. Soweit das Gebäude Behausung ist, gehört es zur Tätigkeit des Handwerkers, soweit es diesen Zweck über das objektiv Konstatierbare, im Sinne des Erbauers oder Bewohners zum Ausdruck bringt, gehört es zur Tätigkeit des Künstlers. Bevor wir aber die Tätigkeit des Künstlers genauer umschreiben, müssen wir noch die oben gestellte zweite Hauptfrage der Ästhetik, wie der Aufnehmende Kunst genießt, beantworten.

Außer der Entladung überstarker Gefühle läßt sich nämlich der Ausdruckstätigkeit noch eine andere Art von Zweckmäßigkeit

beilegen: sie dient zur Verständlichmachung, zur Mitteilung der Gefühle. Ich vermag jemandem sofort anzusehen, ob er gedrückter oder freudiger Stimmung ist, noch bevor er sich durch die Sprache über seine Gefühle äußert. Möglich ist dies durch die bekannte Tätigkeit, die wir „Einfühlung" nennen. Ich nehme, in Gedanken oder tatsächlich, den gleichen Ausdruck an wie der Beobachter oder ahme seine Bewegungen nach, um sogleich, mehr oder weniger genau, das Gefühl, das diese Ausdruckstätigkeit hervorruft, in mir wiederzufinden. Daher die Gemeinverständlichkeit der Gefühlssymbole. Ist also Kunst Ausdruckstätigkeit, so komme ich zum Genuß des Kunstwerkes durch „Einfühlung", vermöge der Einfühlung bin ich imstande, das Kunstwerk zu „erleben" und aller Kunstgenuß dürfte letzten Endes auf diese Bereicherung unseres Gefühlslebens zurückzuführen sein.

Nun können wir aber, wie Kohnstamm richtig betont hat, zweierlei Arten der Einfühlung unterscheiden. Jene, des Beschauers Art, sich einzufühlen nennt er die rezeptive, die des Künstlers die projektive. Erstere kommt überall zur Anwendung, wo ein Gefühlsausdruck bereits vorhanden ist, sei es beim Mitmenschen oder im Kunstwerk, also überall da, wo es gilt, einen Ausdruck verstehend zu erfassen. Projektive Einfühlung dagegen findet statt, wo es gilt, die unbelebte Natur zu beseelen. Wenn ich von dem trotzigen Charakter eines Felsens spreche, so beseele ich den Felsen mit dem Gefühl, das seine Kontur, seine Oberfläche, Härte usw. in mir anregen, ich projiziere dies Gefühl in den unbelebten Fels hinein und fasse nun sein Aussehen als Ausdruck dieses Gefühls auf. Male ich ihn nun, so werde ich den Eindruck hervorzurufen suchen, als sei er lebendig und äußere sich in einer bestimmten Weise. Das heißt die Natur beseelen. Aber im Grunde drückt der Künstler doch sein eigenes Gefühl aus, die äußere Form des Felsens, oder der Landschaft überhaupt, gebraucht er nur, um dies Gefühl auszudrücken oder anders gesagt, das Gefühl ist der Inhalt, das dargestellte Objekt die Form. Und wie Inhalt und Form nicht begrifflich zu trennen sind, vielmehr aufs lebendigste miteinander in Verbindung stehen, wird aufs neue durch diesen Gedankengang dargetan: Das Gefühl des Künstlers wählt sich in Technik, Farbe, Linie, Form usw. den ihm verbundenen Ausdruck, welcher wiederum durch die Gemeinverständlichkeit der Ausdruckssymbole, die — ihrerseits durch die

Gemeinsamkeit der Assoziationen von Gefühl und Ausdruck bedingt — vermittelst der rezeptiven Einfühlung, als ein solcher verständlich und erfaßt wird.

Daß wir nun einen Naturgegenstand schön nennen, dazu gehört zunächst, daß seine Wahrnehmung in uns ein angenehmes Gefühl hervorruft, anderseits aber, daß wir ihn vermittelst der projektiven Einfühlung, die jedem Menschen in allerdings der Stärke und der Art des Gegenstandes nach ungeheuer verschiedenem Maße möglich ist, für fähig halten, der Träger dieses unseres in ihn projizierten Gefühls zu sein, und dies leicht und restlos, d. h. es darf an ihm keine Eigenschaft bemerkbar sein, welche die Projizierung resp. den Ausdruck dieses Gefühls hindert oder abschwächt, und die ausdrückenden Qualitäten müssen stark genug sein, das Gefühl restlos aufzunehmen, ohne daß etwas in uns übrig bleibt. Einen Gegenstand so anschauen, heißt ihn ästhetisch anschauen, und ist der erste Akt des künstlerischen Schaffensprozesses. Der zweite ist, das Geschaute auch andern schaubar zu machen. Dies gelingt, wenn das aus der Anschauung entstandene Gefühl so stark wird, daß es nach Ausdruck verlangt [1]). Vermöge der projektiven Einfühlung wird dann das Objekt zum Träger dieses Gefühls gemacht und damit es dieser Träger sein kann, werden gewisse Eigenschaften, die den Ausdruck hindern, weggelassen, (Auswahl, Stilisierung) andre soweit gesteigert, daß sie das Gefühl stark wiedergeben (Steigerung). Je naiver diese Auswahl und Steigerung sich vollziehen, desto größer der Künstler, denn sowie sich zwischen das Gefühl und die Äußerung des Gefühls ein Willensakt einschleicht, erscheint uns das Kunstwerk „gewollt, gedacht, gekünstelt." Werden aber Eigenschaften bei der Stilisierung oder Steigerung gar zu sehr von der objektiven Wahrheit entfernt, so daß sie unorganisch wirken und die rezeptive Einfühlung durch die Ungewöhnlichkeit uns nur noch schwer oder gar nicht mehr möglich ist, so sprechen wir von Manier. Wir nennen also ein Kunstwerk schön wenn wir es als den restlosen und spon-

[1]) Es sei übrigens kurz darauf hingewiesen, daß es auch eine Art von Malerei gibt, (die man die lyrische nennen könnte), welche nicht von Anschauungen, sondern von Gefühlen ausgehend, sich zu diesen Gefühlen die zur Darstellung fähigen Objekte sucht. Hierher dürften, um nur ein Beispiel zu nennen, gewisse Darstellungen Gustav Klimts gehören, der oft schwierig zu analysierenden Grenzfälle aber gibt es unzählig viele.

tanen, also nicht gewollten, also auch nicht zweckhaften Ausdruck eines starken Gefühls empfinden.

Erst mit Hilfe dieses neuen Prinzipes der Ausdruckstätigkeit gelangen demnach wir zu sicheren Kriterien. Und indem wir an Stelle des transzendentalen das biologische Subjekt treten lassen, das Gefühle ausdrückt, erscheint uns Kants objektiv ganz richtige Beobachtung, daß ein ästhetisches Urteil „auf jedermanns Beistimmung rechtmäßigen Anspruch machen" kann, nicht nur eine logische Möglichkeit, sondern eine greifbare Tatsache, die ihren Grund in dem eindeutigen und zwingenden Zusammenhang hat, den man zwischen Gefühlszuständen und ihren Äußerungen, und zwar als etwas den normalen Menschen Gemeinsames nachweisen kann. Aber auch der Trieb des Menschen zur Kunst und zu ihrem wissenschaftlichen Verständnis erscheint nicht mehr als eine unerklärliche und aus vagen Spekulationen als „höher" erklärte Luxustätigkeit, sondern als organisch mit dem tiefsten Wesen des Menschen verbunden und notwendig aus ihm hervorgehend.

XX.

Zu Heraklit.

Von

Dr. **Ernst Arndt,** Oberlehrer in Essen.

Die Frage nach Heraklits erkenntnistheoretischem Standpunkt, wenn davon überhaupt die Rede sein kann, schien mir befriedigend beantwortet zu sein, und der Streit würde nun ruhen, dachte ich. Daß die Meinungen noch immer auseinandergehen, beweist mir die Rezension meiner Abhandlung über die Erkenntnistheorie bei den Vorsokratikern [1]) durch Lortzing [2]). Nun hat aber gar E. Loew eine Ansicht vorgetragen und weiter zu verteidigen gesucht [3]), die, falls sie Beachtung fände, geeignet wäre, große Verwirrung anzurichten. Ich betrachte es deshalb als meine Aufgabe, erstens meine Ansicht noch einmal kurz darzulegen und zweitens die von Loew vorgetragene Ansicht a limine abzuweisen.

---

[1]) E. Arndt, Das Verhältnis der Verstandeserkenntnis zur sinnlichen in der vorsokratischen Philosophie. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von B. Erdmann, Halle a. S. 1908, Niemeyer.

[2]) Berliner Phil. Wochenschrift 1911, S. 505 ff. Lortzing vermißt in meiner Arbeit die Behandlung der Sophisten. Diese habe ich mit gutem Grunde ausgeschlossen, weil ich sie nicht behandeln zu können glaubte, ohne auf die Erkenntnistheorie Platos einzugehen. Ich gestehe gern, daß ich trotz eindringender Studien mir ein eigenes Urteil hierüber noch nicht erarbeitet habe. Eine Fortsetzung der Arbeit würde dies zu bringen haben. Einstweilen wollte ich, was ich gewonnen zu haben glaubte, nicht unbenutzt liegen lassen. Bei der Anordnung war für mich maßgebend, daß ich die Eleaten nicht voneinander trennen wollte; die Pythagoreer nahm ich voraus, damit sie nicht nachher die fortlaufende Kette störten.

[3]) I. Dr. Emanuel Loew, Heraklit im Kampfe gegen den Logos, Jahresbericht des Sophiengymnasiums in Wien, 1908. II. Derselbe, Parmenides und Heraklit im Wechselkampfe, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 24, Heft 3, 343 ff. Der Einfachheit wegen zitiere ich I und II.

Daß ich „dem innersten Wesen der Heraklitischen Philosophie nicht gerecht geworden" sei (Lortzing S. 507), ist ein harter Vorwurf. Ich glaube ihn zwar nicht ganz verdient zu haben, kann mir aber wohl denken, wie Lortzing zu seinem Urteil gekommen ist. Da ich einerseits die Philosophie der Vorsokratiker nur von einem bestimmten Gesichtspunkt aus betrachtete und anderseits für das Wichtigste hielt, verkehrte Anschauungen zu bekämpfen, haben meine Ausführungen von selbst etwas Einseitiges und Negatives bekommen. So kam es mir bei Heraklit darauf an, die Meinung zu widerlegen, daß Heraklit reiner Rationalist sei, eine Meinung, die seit Sextus Empiricus sich nicht mehr hat ausrotten lassen. Ich habe den Philosophen dabei nicht zum reinen Sensualisten machen, sondern zeigen wollen, daß beide Bezeichnungen nicht passen, Heraklit vielmehr theoretisch gar keine Stellung zu der Frage genommen hat, praktisch einen vermittelnden Standpunkt einnimmt.

Ich habe nicht behauptet, daß Heraklit das Zeugnis der Sinne für völlig ausreichend halte: der ordnende Verstand kann nicht fehlen.

Ich weiß nicht recht, ob Lortzing selbst noch an der Behauptung Zellers festhalten will, daß für Heraklit das Zeugnis der Sinne trügerisch sei. Wenn das der Fall ist, möchte ich die Worte sehen, auf die er den Beweis dafür stützt und die ich, wie er sagt, beiseite lasse.

Meine Beweisführung, sagt Lortzing, werde schon dadurch hinfällig, daß sie auf einer falschen Prämisse beruhe. Es sei nicht wahr, daß uns unsere Sinne das πάντα ῥεῖ lehrten; sie zeigten uns vielmehr in der Natur neben rastloser Bewegung auch scheinbaren Stillstand. Als Beispiel hierfür nimmt Lotzing die doppelte Bewegung der Erde, die wir nicht mit unseren Augen, sondern nur mit dem Verstande erkennen könnten. Daß wir die Bewegung der Erde nicht mit den Augen sehen, sondern nur erschließen und berechnen können, stimmt; aber das Beispiel ist sehr schlecht gewählt für das, was Lortzing beweisen will. Es kommt ja doch gar nicht darauf an, ob unsere Sinne uns in Wirklichkeit Stillstand vortäuschen, wo Bewegung vorhanden ist. Es kommt vielmehr darauf an, ob für Heraklit Fälle vorlagen, in denen er erklären mußte: hier konstatieren die Sinne Stillstand, der Verstand erkennt Bewegung. Mit andern Worten, Lortzing mußte ein Beispiel aus dem Gesichtskreis des Heraklit wählen, nicht die Bewegung der Erde, die auch Heraklit bei aller Verstandesschärfe

nicht erkannt hat. Warum bleibt Lortzing nicht bei dem Beispiel, das Heraklit selbst so liebt, bei dem Strom? An dem läßt sich so gut im Sinne Heraklits, wie wir meinen, der Unterschied zwischen dem richtigen und dem verkehrten Gebrauch der Sinne klarlegen. Wer seine Sinne unvollkommen gebraucht, weil er zu ungebildet ist (das ist doch *βάρβαρος* in Fragment 107), der sagt: „Das ist derselbe Fluß"; wer aber seine Sinne richtig gebraucht, unter Zuhilfenahme des Verstandes natürlich, der erkennt, daß das Wasser beständig weiterfließt.

Es ist mir gar nicht eingefallen, Heraklit zum exakten Naturforscher stempeln zu wollen. Im Gegenteil, ich weiß mich vollkommen einig mit Lortzing, wenn er sagt, daß Heraklit einer der tiefsten Denker des Altertums gewesen sei. Es ist mir so selbstverständlich, daß die ewig gültigen Sätze der Heraklitischen Philosophie nicht auf sinnlicher Beobachtung, sondern auf Gedankenarbeit beruhen, daß ich es gar nicht für nötig gehalten habe, das besonders hervorzuheben. „Sein Gesetz eines ewigen Flusses", sagt Lortzing, „konnte er nur durch eine geniale Intuition und einen kühnen Analogieschluß gewinnen." Mit dem Wort „Intuition" wird, scheint mir, gemeinhin etwas Mißbrauch getrieben. Daß Lortzing aber selbst von einem Analogieschluß spricht, freut mich sehr. Wenn Heraklit einen Analogieschluß machte, muß doch wohl etwas vorhanden gewesen sein, wonach er schloß. Was kann das anderes sein, als Beobachtungen, die der Philosoph mit Hilfe der Sinne in der Natur gemacht hat! Denkt man sich nun den Philosophen zurückschließend von dem ewig waltenden Weltgesetz, das er erkannt hat, auf die Vorgänge in der Natur, so kann man sich, scheint mir, recht gut vorstellen, daß Heraklit der Menge zuruft: Macht nur die Augen und die Ohren auf; dann könnt ihr das waltende Gesetz auch in der Natur erkennen. Mehr habe ich nicht behaupten wollen. Es liegt mir sehr fern, dem Heraklit die Behauptung zuzuschreiben, durch Augen und Ohren allein könne man inne werden, daß die verborgene Harmonie besser sei als die sichtbare usw. (Lortzing S. 509).

Ich wiederhole also, daß es mir einzig und allein darauf ankam, zu zeigen, daß Heraklit kein bewußter Verfechter der Verstandeserkenntnis im Gegensatze zu sinnlicher Erkenntnis ist. Daß Heraklit das Zeugnis der Sinne für durchaus trügerisch erklärt, läßt sich meiner Meinung nach nicht beweisen. Ebenso wenig läßt sich umgekehrt be-

haupten, daß er sinnlicher Beobachtung irgend welchen Vorzug vor begrifflichem Denken eingeräumt habe. Mit dieser Erklärung, meine ich, müßte auch Lortzing zufrieden sein, und er würde vielleicht bei einer zweiten Lektüre meiner Abhandlung erkennen, daß ich nicht mehr behauptet habe. Heraklits Standpunkt geben immer noch am besten die nun schon so oft zitierten Verse von Goethe an:

Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält.

Ich möchte also Herrn Professor Lortzing, dessen Urteil ich sehr hoch schätze und dessen gewissenhafte Art der Rezension ich verschiedentlich bewundert habe, allen Ernstes bitten, den Abschnitt meiner Abhandlung, der über Heraklit handelt, noch einmal zu lesen; dann wird er hoffentlich sehen, daß er zu scharf geurteilt hat.

Daß meine Auffassung von der Lehre des Parmenides (meine „absonderliche Vermutung über das Verhältnis der Ἀλήθεια zur Δόξα", Lortzing S. 507) auf Widerspruch stoßen würde, mußte ich mir vorher sagen. Trotzdem werde ich mich auch durch erneute Hinweise auf Stellen, die das Gegenteil zeigen sollen, nicht von der Überzeugung abbringen lassen, daß Parmenides in der Ἀλήθεια nicht von Einzeldingen, sondern nur von der Gesamtheit des welterfüllenden Stoffes spricht. Auch für meine Ausführungen über Demokrit habe ich nicht auf ungeteilten Beifall gerechnet. Wer den Stoff kennt, weiß, wie schwierig die Probleme hier sind, und solange keine allgemein befriedigende Lösung gefunden ist, wird sich jeder damit begnügen müssen, so viel davon zu verstehen, wie er für möglich hält.

Einen großen Schmerz aber hat mir Lortzing dadurch bereitet, daß er mich in einem Atemzuge genannt hat mit E. Loew. Dessen Ausführungen über das Verhältnis des Heraklit zu Parmenides haben mich bei der ersten flüchtigen Durchsicht frappiert, frappiert deswegen, weil es mir erstaunlich schien, daß man aus dem Heraklit etwas so ganz anderes herauslesen könne. Beim näheren Zusehen mußte aber an die Stelle des Staunens sofort die Erkenntnis treten, daß man den Heraklit s o n i c h t verstehen könne. Eine Widerlegung dieser neuen Interpretation scheint mir aus einem doppelten Grunde geboten. Erstens hat der Verfasser, der eine Ansicht ernsthaft vorträgt, ein Recht ernst genommen zu werden und den berechtigten

Wunsch, entweder Anerkennung zu finden oder widerlegt zu werden. Zweitens muß verhütet werden, daß eine so unmögliche Auffassung in den Köpfen derjenigen, die sich in die Probleme einarbeiten wollen, Verwirrung anrichtet. Die Widerlegung, scheint mir, müßte recht kurz sein können. Denn es ist nicht nötig, alle Einzelheiten der Beweisführung Loews zu widerlegen: zieht man die Fundamente weg, so fällt das ganze überkünstliche Gebäude von selbst zusammen.

Loews Ansicht ist, nicht nur Parmenides hätte in bewußtem Gegensatz zu Heraklit geschrieben, sondern umgekehrt auch Heraklit den Parmenides bekämpft. Der Logos also, von dem Heraklit spricht, sei nicht ein Terminus des Heraklit, woran wohl bis jetzt niemand gezweifelt hat, sondern überall, wo Heraklit den Ausdruck gebrauche, habe er den von Parmenides geprägten Begriff im Auge und verwerfe und bekämpfe ihn, wie er alles vernunftmäßige Denken gegenüber der Naturbeobachtung verwerfe. Loew sucht zuerst die zeitliche Möglichkeit eines solchen Wechselkampfes zu beweisen und dann seine Ansicht durch Erklärung einer Anzahl von Stellen bei beiden Philosophen zu stützen.

Die Frage der Chronologie zunächst kann ganz beiseite gelassen werden. Man darf ruhig zugeben, daß Heraklit von der Philosophie des Parmenides Kenntnis gehabt haben kann, als er seine Aphorismen niederschrieb, ebenso wie Parmenides die Lehre des Heraklit gekannt hat, was man jetzt wohl allgemein zugibt. Diese theoretische Möglichkeit hilft aber gar nicht, solange die Tatsache nicht erwiesen ist, daß sich Heraklit wirklich gegen Parmenides wendet. Die einzige Frage, um die sich die ganze Sache dreht, ist einfach: Ist der λόγος, von dem Heraklit spricht, sein eigener oder der des Parmenides? Ferner beweist das Schweigen der Gewährsmänner (Plato, Aristoteles usw.) über den λόγος bei Heraklit gar nichts. Die Voraussetzung dafür wäre, daß λόγος für Heraklit ein sehr bedeutsames Wort gewesen wäre. Das ist aber gar nicht der Fall; in Wirklichkeit ist das Wort λόγος, das in der späteren Philosophie allerdings eine große Rolle gespielt hat, bei Heraklit ganz harmlos: es ist weiter nichts als eine von den vielen Bezeichnungen für das große Weltgesetz, das Heraklit entdeckt hat. Da es eine feste philosophische Terminologie noch nicht gab, gebraucht Heraklit eine ganze Anzahl von Worten ungefähr in dem gleichen Sinn: κόσμος, νόμος θεῖος, πόλεμος, ἁρμονίη, εἱμαρμένη, ἀνάγκη, ἓν τὸ σοφόν. (Vergl. meine

Abhandlung S. 13.) Man braucht sich also nicht darüber zu entsetzen, daß Plato und Aristoteles vom λόγος des Heraklit nicht reden, und von einer Logos l e h r e Heraklits zu sprechen wäre ganz verkehrt. Logos ist gar kein Hauptbegriff für Heraklit, darin hat Loew recht (I 7, vgl. II 347), und von einer Logos l e h r e kann man überhaupt erst seit den Stoikern reden. Erst für die, die den Heraklit als einen der Ihrigen in Anspruch nehmen, wird der λόγος Heraklits wichtig.

Loews Ansicht steht nicht, aber fällt mit der richtigen Erklärung des ersten Heraklitfragmentes. Daß seine Erklärung nicht richtig sein kann, lehrt eigentlich ein Blick auf seine verschrobene Übersetzung, neben die er selbst zum Vergleich die einfache und klare Übersetzung von Diels setzt (I 16, II 355). Aber es ist auch nicht schwer, seine Irrtümer einzeln aufzuzeigen. Unhaltbar eigentlich ist schon seine Beurteilung des Textes. Auf Sextus Empiricus allerdings kann man sich nicht verlassen; wo sein Text in Zitaten sich durch gewissenhaftere Schriftsteller verbessern läßt, wird man es ohne Bedenken tun. Ebenso berechtigt übrigens ist es, an den Berichten des Sextus über die philosophischen Lehren der Vorzeit die schärfste Kritik zu üben; in der Beziehung traut man ihm immer noch zu viel. Aber eine unbefangene Beurteilung der Überlieferung bei Aristoteles lehrt, daß das τοῦδ' in den Text gehört. Das beweist für eine verständige Rezension gerade die Verderbnis der Lesart in Ac (τοῦ δέοντος). Dies ist ohne Verständnis oder Aufmerksamkeit abgeschrieben; in den andern Handschriften, deren Überzahl gar kein Gewicht hat, ist das δ weggelassen, weil es nicht verstanden wurde. Wird das δ gelesen, so ist die ganze Kombination von Loew unmöglich. Sie ist aber noch aus einem andern schwerer wiegenden Grunde unmöglich. Loew wollte (in seinem ersten Aufsatz) ὁ λόγος τοῦ ἐόντος übersetzen: der (abstrakte) Begriff des Seienden, das soll heißen: der Begriff: das Seiende. Ich bestreite, daß dieser Gebrauch des Genetivs im Griechischen möglich ist, und solange Loew nicht beweist, daß man griechisch so sagen kann, muß ich seine Deutung für unmöglich erklären. An diesem einen Irrtum aber scheitert Loews ganze Aufstellung. Es ist ihm nun offenbar bei diesem Griechisch selbst nicht ganz wohl gewesen. Deshalb wählt er in der zweiten Abhandlung eine andere Übertragung: B e r e c h n u n g des Seienden. Jetzt könnte es mit dem Genetiv seine Richtigkeit haben, wenn nun nur die Übersetzung von λόγος stimmte. Loew behauptet zwar, daß

„Berechnung" die Grundbedeutung von λόγος sei; aber den Beweis ist er schuldig geblieben, und die Behauptung wird nicht wahrer dadurch, daß sie mehrmals wiederholt wird.

An andern Stellen tut Loew der griechischen Sprache noch mehr Gewalt an, z. B. τοῦ λόγου τοῦ ἐόντος ξυνοῦ in Fr. 2 (schon der Text ist selbstgemacht!) läßt er abhängen von ἰδία φρόνησις, und das Ganze soll dann heißen: „eine eigene Auffassung (ein eigenes Denken) von dem Begriffe, das Seiende sei ein Gemeinsames" (I 25.). λόγος τοῦ ἐόντος ξυνοῦ soll also heißen: der Begriff, das Seiende sei ein Gemeinsames. Abgesehen davon, daß das kein Deutsch ist, daß das deutsche Wort „Begriff" hier schon falsch gebraucht wird: wann und wo wäre ein solches Griechisch erhört gewesen? „Eine paradox klingende Verbindung," sagt Loew, aber er traue sie dem Heraklit wohl zu! Wer das einem griechischen Schriftsteller zutraut, dem sind auch alle die andern unmöglichen und unglaublichen Interpretationen zuzutrauen, die Loew vorbringt. Daß sie alle einzeln widerlegt werden, kann er nicht verlangen; herausgekommen ist bei seinen Erklärungsversuchen ein Gemisch von einzelnen richtigen Beobachtungen und eine Fülle von falschen Beobachtungen und verkehrten Schlüssen. Richtig ist die Beobachtung, daß Parmenides scharf unterscheidet zwischen λόγος und ὄνομα (I 19 ff.). λόγος ist, wie er mit Recht sagt, ein bedeutungsvoller Begriff, ὄνομα ein wesenloser Name, wie wir es gar nicht anders erwarten nach dem allgemeinen griechischen Sprachgebrauch. Nun sollen aber bei Heraklit diese beiden Worte ungefähr den umgekehrten Sinn haben; das verlangt Loews Theorie, der sich alles fügen soll, mag es wollen oder nicht. Zum Beweis nimmt er ein Beispiel wie den Spruch des Heraklit: τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. Das soll heißen (I 22): „Des Bogens Name u n d W e s e n ist Leben, sein Wirken ist Tod." Es braucht nicht gesagt zu werden, daß ὄνομα natürlich hier genau wie bei Parmenides „Name" bedeutet, „wesenlose Bezeichnung", während der Begriff „Wesen" in ἔργον liegt. Das will doch gerade Heraklit sagen, daß ein Ding wie der Bogen βίος heißt, während sein Wirken „u n d W e s e n" θάνατος ist. So schlägt sich hier und sonst Loew mit der selbstgeschmiedeten Waffe. Ein Meisterstück verkehrter Interpretation ist die Verbindung der beiden Heraklitfragmente 19 und 73 (II 358). Loew hat richtig gefunden, daß Parmenides einen Unterschied macht im Gebrauch von λόγος und ἔπος

(λόγος zuverlässige Rede, ἔπεα unzuverlässige Worte), und treffend ist auch seine Bemerkung über den Umschlag im Metrum: „Die zahlreichen Spondeen im ersten Teile malen den erhabenen Ernst des λόγος, die reinen Daktylen im zweiten Teile das geschwätzig Schnelle der ἔπεα“ (II 357). Geradezu tragikomisch ist es nun aber zu sehen, welchen Gebrauch Loew den Heraklit in seinem „Kampfe gegen Parmenides“ von denselben Worten machen läßt. Für ihn muß λέγειν bedeuten: „rationalistisch zum Ausdruck bringen“, εἰπεῖν: „Das Wahrgenommene zum konkreten Ausdruck bringen.“ Und dann unternimmt es Loew, die beiden Bruchstücke, die gar nichts miteinander zu tun haben, im Sinne Heraklits miteinander zu verbinden zu dem Ausspruch: οἱ ποιοῦντες καὶ λέγοντες οὐκ ἀκοῦσαι ἐπίστανται οὐδ' εἰπεῖν. Wer gerne erfahren möchte, was das heißen soll, möge die Sache bei Loew (II 358) nachlesen. Für den einsichtigen Leser, denke ich, kann nach diesen Proben kein Zweifel mehr bestehen, daß Loew auf einem Irrwege ist, und der Verfasser selbst sollte sich dabei beruhigen, daß seine Theorie vom Kampfe des Heraklit gegen den Logos klanglos zu Grabe getragen ist: der Logos muß dem Heraklit einstweilen gelassen werden.

Rezensionen.

P. Rocques: Hegel, Sa vie et ses oeuvres. (Collection historique des grands philosophes.) Paris 1912, Alcan.

Ich betrachte es als einen großen Fortschritt und als ein Zeichen der Verjüngung und des Wachstums des philosophischen Denkens in Deutschland, daß man allmählich von der altüberkommenen Art der philosophiegeschichtlichen Darstellung abzugehen beginnt. Es hat ja eine Zeit gegeben, wo Philosophie und Geschichte der Philosophie beinahe identische Begriffe waren. Zahllose und überflüssige Monographien, Bücher und Kommentare und Kommentare zu Kommentaren überschwemmten den philosophischen Büchermarkt. Und man gewann fast den Eindruck, daß das philosophische Denken sich erschöpft hätte, steril geworden sei, daß nichts neues, originelles mehr entstehen könnte, daß alles über alles bereits gesagt worden sei.

Es ist nun glücklicherweise anders geworden. Die Philosophie ist erwacht und die Geschichte ist zurückgedrängt worden. Man hängt sich nicht mehr an die Rockschöße der Vorangegangenen. Und mit der Erneuerung der Probleme ist auch die Stellungnahme zu den früheren Denkern eine andere, eine — philosophischere geworden. Der Denker interessiert heute vor allem als Problemsteller, nicht aber als Auflöser und Vollender. Die Methode der philosophischen Geschichtsschreibung ist somit eine problemkritische. In der Einleitung zur französischen Ausgabe des Leibnitz-Buches von Russell hat Lévy-Bruhl die beiden Arten der Systemdarstellung analysiert. Man kann einen Denker als Kulturerscheinung hinnehmen, ihn allseitig beleuchten, die Zusammenhänge und den geistigen Entwicklungsgang darstellen. Oder auch bloß das Zentralproblem dieses Denkers herauslösen und ihm an den Leib rücken. Wie Leibnitz gelebt und gehandelt hat, kann dem Philosophen eigentlich ganz gleichgültig sein. Ja noch mehr, es ist gleichfalls so ziemlich belanglos, was der eine oder der andere Philosoph über verschiedene Fragen gedacht hat. Ob nun z. B. Locke oder Hume über das Geldwesen so oder anders gedacht haben, das kümmert den reinen Problemforscher ganz und gar nicht. Für ihn sind vor allem die Fragen wichtig und die Methoden der Beantwortung. Ein derartiges Buch der reinen Kritik ist z. B. das obengenannte Werk von Bertran Russell über Leibnitz. Und ich glaube, diese Form der Darstellung ist die einzig berechtigte und wertvolle. Nur die Philosophie kann den Philosophen interessieren. Alles andere gehört zur Kulturgeschichte . . .

Von diesem Standpunkte betrachtet erscheint mir das neue Hegel-Buch des französischen Gelehrten P. Rocques in seiner Anlage und Methode

antiquiert, unmodern zu sein. Es ist gewiß ein sehr löbliches Unterfangen, das französische Publikum in die Gedankenwelt Hegels einzuführen. Aber dann müßte es eine Arbeit über die Philosophie, d. h. über die Grundprobleme Hegels und keine systematische, mit biographischen Daten durchwirkte Darstellung sein. Mangelt es denn an Hegel-Biographien? Hat denn Haym nicht bereits das beste auf diesem Gebiete geleistet? Und wäre es nicht vernünftiger gewesen, Kuno Fischer's Hegelband ins Französische zu übertragen? Da hätten die französischen Leser wenigstens ein tiefsinniges, herrlich geschriebenes Buch zu lesen bekommen. Wozu hat also Herr Rocques sich die Mühe gegeben, ein dickes Buch zu schreiben, um nur die Biographie Hegels, dessen Werdegang zu erzählen? Und ist es wirklich dem modernen Leser, der von so vielen Problemen geplagt ist, der so wenig Zeit hat, so wichtig, die Geschichte der Berner Hauslehrerzeit Hegels oder dessen Bamberger Journalistentätigkeit kennen zu lernen? Ich meine nicht bloß den philosophischen Fachmann. Für diesen ist das Buch von Rocques kaum bestimmt. Aber gerade der Laie will in einem philosophischen Buch vor allem Philosophie finden, d. h. Probleme, und zwar solche, die heute aktuell sind. Wenn er an Hegel herantritt, so möchte er von diesem Denker erfahren, wie er sich zum Problem des Wertes, der Intuition usw. verhält. Was aber Hegel in Frankfurt über theologische und politische Fragen gedacht hat, das interessiert ihn herzlich wenig. Und gerade das Wichtigste — die Herausschälung der Grundprobleme Hegels fehlt bei Rocques. Die Frage, die jeder Hegelforscher sich stellen muß, ist die von Benedetto Croce formulierte: „Was ist lebendig und was ist tot in der Hegelschen Philosophie?" Gewiß, Hegel bildet keine Ausnahme. Diese Frage sollte man eigentlich beim Studium jedes beliebigen Philosophen vor Augen haben, denn nur dann hat die geschichtliche Forschung auf dem Gebiete der Philosophie einen Erkenntniswert. Aber in gewisser Hinsicht nimmt Hegel doch eine aparte Stellung ein. Hegel ist unter allen Philosophen derjenige, der am meisten Achtung vor dem Gewordenen hatte. Oder, richtiger, am wenigsten Achtung vor dem Möglichen. Das Mögliche, Seinsollende, Seinkönnende war gewissermaßen immer ein Lieblingsgebiet der Philosophie. Die Wirklichkeit umgestalten, korrigieren, umdeuten, das war der Begriff des alten Idealismus. Und zum Teil auch des neuen. Aber nur — zum Teil. Denn der moderne Idealismus ist bei allen Kritizismus und Phänomenalismus — wirklichkeitsgläubig. Für den älteren Idealisten bestand eine Kluft zwischen dem „mundus sensibilis" und dem „intelligibilis". Er glaubte an die Realität des Unsinnlichen, an die Existenz des Ideellen, Transzendentalen. Dem modernen Idealisten aber ist das Transzendente bloß eine Konstruktions-, eine (passez moi le mot) Verlegenheitsformel. Und diese Neuformulierung, Umstimmung des Idealismus haben wir Hegel zu verdanken. Der französische Hegelforscher G. Noël hat einmal mit Recht erklärt, daß derjenige, der Hegel widerlegen und überwinden will, ein echter Hegelianer sein müsse. In der Tat, man kann mit Hegel kaum fertig werden, man kann ihn nicht einmal richtig verstehen, wenn man nicht im gewissen Sinne selbst von demselben Denkerstamme ist. Weder der reine Kritizist noch der Realist können Hegel voll und ganz verstehen. Denn sie gehen von einem ganz ver-

schieden gearteten Wirklichkeitsbegriff aus. Die Hegelsche Wirklichkeit ist nicht die „mögliche Erfahrung" (Kant), aber auch nicht das Ansichseiende des Realisten. Sie ist beides und mehr als das. Sie ist das An- und das Für-sich-Seiende, sie ist verschieden in verschiedenen Momenten, sie ist nie Sein, nie statisch, sondern immer Potenz. Die Welt ist das Schwanken zwischen Sein und Nicht-Sein, das Übergehen ineinander, das Hervorgehen auseinander. Die Phänomenologie des Geistes ist die Entwicklung dieser Lehre. Wie das menschliche Gesetz aus dem Göttlichen, das auf Erden geltende aus dem Unterirdischen, das bewußte aus dem Bewußtlosen hervorgeht und dann wieder denselben Weg durchmacht, aber in entgegengesetzter Richtung, dieses fortwährende Auf- und Loslösen der Momente des Wirklichen, das Schaffen des Neuen, die Berechtigung jedweden Geschehens — die Philosophie des *ἄνω και κάτω*, das ist das Eigenartige Hegels, das uns ihm nähert und verwandt macht. Und wohlgemerkt — Hegel sagt nicht: „*ὁδὸς ἄνω καί κάτω μία*" Dieses Wörtchen „*μία*", diese Gleichsetzung bildet den Scheidepunkt zwischen dem antiken und dem neuen Denken .... Daß Hegels Philosophie eigentlich bloß Philosophie der Geschichte war, ist schon oft, und wenn ich nicht irre, zuerst von Trendelenburg („Log. Unters.") bemerkt worden. Hegel war ein „*ἀγεωμετρητός*" im platonischen Sinne. Er dachte unmathematisch und das rein-abstrakte, an sich inhaltslose Denken war ihm fremd. Seine abstraktesten Formeln sind bloß verschleierte geschichtliche Tatsachen, oder sogar mystische, dichterische Reminiszenzen. So z. B. die Theorie von „Bruder und Schwester", von „Schuld und Schicksal" (Antigone und Oedipus) usw. Und auch in dieser Hinsicht, in der Akzentsetzung auf das geistig-geschichtliche Moment im Gegensatz zum mathematisch-naturwissenschaftlichen ist Hegel gerade uns modernen Denkern verwandt ...

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, all die angedeuteten Gedanken des näheren zu verfolgen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß wir noch immer kein Hegel-Buch, das den Forderungen der Zeit entsprechen würde, besitzen. Rocques' Arbeit ist von diesem Gesichtspunkte aus gänzlich unzulänglich. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aber könnte für uns von derselben Bedeutung werden, wie die Auseinandersetzung mit Kant für die vorangegangene Generation. Dr. A. Coralnik (Rom).

H. Bieber: Johann Adolf Schlegels poetische Theorie in ihrem historischen Zusammenhange untersucht. (Palästra CXIV.) Berlin 1912. ℳ 5,50.

Unter diesem anspruchslosen Titel werden tief eindringende Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik geliefert, die die bisherige Auffassung der Nachahmungstheorie in wesentlichen Punkten berichtigen. Wenn der Verfasser meint, daß im Verlaufe der Untersuchung die Gestalt des „Helden" stark überschattet werde, so werden wir ihm das ohne Bedauern einräumen. Es hat sich eben herausgestellt, daß in der Geschichte der Ästhetik eine Heldenverehrung notwendig unfruchtbar ist, und wir haben uns vielmehr dessen zu freuen, daß B. statt dessen mit dem „historischen Zusammenhange" Ernst gemacht hat. Da in den ästhetischen Theorien künstlerische Erlebnisse und Individualpsychologie hinter den bildungsgeschichtlichen und schulmäßigen

Voraussetzungen der einzelnen Generationen fast völlig zurückzutreten pflegen, so war vor allem eine Vorgeschichte der Begriffe und Probleme zu geben, um sozusagen eine ästhetische Vulgata des Schlegelschen Kreises zu fixieren. Das landesübliche rohe Referat hätte hier um so weniger ausgereicht, als die Fragestellung des Verf. durchaus erst der modernen Forschung angehört und also aus einer bloßen „Musterung" der Quellen sich nicht ergeben hätte. Eine umfassende, in dieser Ausdehnung einem jungen Gelehrten wohl selten erreichbare Belesenheit in den Quellen, wie in der internationalen gelehrten Literatur, hat den Verf. doch nirgends dazu verführt, von seiner Problemstellung abzuirren. An dem Begriff der Nachahmung zeigt sich, gerade weil er noch von den Heutigen gebraucht wird, wie sinnlos es ist, von der modernen Bedeutung eines Terminus auszugehen und wie fruchtbar dagegen, nach seiner Funktion zu fragen. Der auch formal geschlossene Nachweis, daß die Nachahmungslehre nicht Naturwahrheit zu fordern braucht, sondern gelegentlich eine Entwicklung in ihr Gegenteil nehmen kann (S. 84), konnte nur einer wahrhaft hermeneutischen Forschung gelingen, die es sich nicht an den einzelnen literarischen Formulierungen genug sein läßt, sondern darüber hinaus ein sachliches Verhältnis zu den Problemen hat, die sich in diesen Formulierungen oft mehr verstecken als offenbaren. Meyerotto.

Rezensionen über schöne Literatur von Schelling und Caroline in der Neuen Jenaischen Literatur-Zeitung von Erich Frank in Heidelberg. — Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrg. 1912, 1. Abhandlung. — Heidelberg 1912, Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

Eine Reihe von Rezensionen, die in den Jahren 1805—1809 in der Jenaischen Literatur-Zeitung erschienen sind, weist Erich Frank als Arbeiten Schellings, Carolinens und beider nach. Leitzmann hat den Verfasser auf die alten Meßkataloge der Jenaischen Universitätsbibliothek aufmerksam gemacht, „nach denen von der Redaktion die Verteilung der eben erschienenen Bücher an die verschiedenen Rezensenten vorgenommen wurde. Jedem Buche ist da die Nummer des Rezensenten ..... mit um so größerer Gewissenhaftigkeit beigeschrieben, als nach diesen Aufzeichnungen offenbar die Verrechnungen erfolgten. Ein Rezensentenverzeichnis löst die Bedeutung dieser Nummern auf: so ist .... Schelling (aber) mit 409 gemeint." Diese Entdeckung dürfte demnach dem Verfasser nicht allzu viel Mühe gekostet haben. (S. 7.) „Zu diesen Quellen ... kommen noch die ungedruckten Briefe Eichstädts an Schelling, in Schellings Nachlaß, deren Benützung mir in dankenswerter Weise gestattet wurde. Das Studium aller dieser Akten an Ort und Stelle ist mir durch eine Unterstützung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften ermöglicht worden." Und was ist nun schließlich bei all der Hilfe, Unterstützung herausgekommen? Parturiunt montes ....! Wir fragen: was hat der Verfasser dafür geboten, daß Leitzmann die Tatsache seiner Entdeckung, die Akademie die Belege dafür ihm an die Hand gegeben? Er hat die Rezensionen gesondert, einen Teil Schelling, einen Carolinen und einen ihrer gemeinsamen Zusammenarbeit zugeschrieben. Eichstädts ungedruckte

Briefe an Goethe geben hierzu zumeist den äußeren Beweis her und es ist anzunehmen, daß die Verteilungen Franks zutreffen. Die innere Beweisführung, seine Stilkritik dagegen ist von äußerst allgemeiner, leichter Art, obschon hierher der natürliche Schwerpunkt seiner kommentatorischen Arbeit hätte verlegt werden müssen. „Daß die Rezension über den Musenalmanach . . . . . von Caroline und nicht von Schelling verfaßt ist, verrät sich durch das wenig korrekte Gefüge schon der ersten Sätze, wie in dem ganzen, die Gedanken reizvoll und ungezwungen wie Blumen zu einem Kranze windenden Stil." (S. 50.) Das unkorrekte Gefüge der Sätze in Carolinens Rezension stimmt allerdings vielfach, aber was Frank mit der „gewundenen" Bezeichnung von Carolinens blumenhaften Stil meint, ist schwer abzusehen, angesichts eines einleitenden Satzes wie dieser (S. 24): „Wenn es möglich ist, irgend etwas an sich Gutes und Vortreffliches auf eine Zeitlang zugrunde zu richten: so geschieht es nicht durch die Schreier und Tadler, welche, wenn ihnen nicht die Inquisition unter die Arme greift, noch niemals nur so viel vermocht haben, sondern denjenigen gelingt es, welche von der bloßen Außenseite des Guten und Vortefflichen ergriffen, sich der Worte, der Form, eigentlich der Larve einiger Töne, die mit wirklichen Ideen zusammenhangen, und einer Melodie die einen innerlichen Zusammenhang nachahmt, bemächtigen, und ein ganz geringes Talent, ein unbedeutendes Streben, das sie auf dem gemeinsten Wege geltend machen könnten, auf einem ungemeinen ins Publikum zu bringen suchen." Du meine Güte — welch ein Blumenkranz! Auch was die wirklich schöne und geistvolle Rezension Nr. 35 anbelangt, hat Frank (S. 56) die Teilung recht obenhin vorgenommen. Die abstraktere Redeweise der Einleitung und des ersten Teiles deutet natürlich auf Schelling, „während dafür das folgende deutlich Carolinens Stil zeigt". Ja und nein, jedenfalls heißt das den Problemen aus dem Wege gehen, statt sie zu lösen. Das überrascht umsomehr, da sich in dieser Rezension die Notwendigkeit einer tieferen stilpsychologischen Untersuchung geradezu aufdrängt, da sowohl im Schellingschen Teil wie in dem Carolinens der Allerweltstil in recht bezeichnender Verschiedenheit beschrieben wird:

S. 38. Schelling: „Der erste schreibt fließend, wie man es nennt, mit einer Art von Klarheit und Fülle des gemeinen Ausdrucks."

Dagegen S. 41. Caroline: „Der Vortrag ist gerade so belebt und korrekt, als man ihn jetzt bei der allgemeinen Verbreitung der schönen Wissenschaften auch von jedem halbweg gewandten Handelsdiener erwarten könnte."

Ich will darüber nicht rechten, ob hier abstrakte und sinnliche Redeweise sich gegenüberstehen oder Wucht und Gewicht erlebten Sprachgehalts und ohnmächtige Rezensentenart, aber der Gegenüberstellung als solcher sollte man sich doch gewärtigen. Es ist hier nicht der Ort, zu unternehmen, was der Verfasser versäumt hat. Auch der selbstverständliche Assimilationsprozeß des Stils bei Eheleuten, bei allen, auch bei Nichtschreibenden, ließ den Verfasser kalt. Man vermißt die Umgrenzung des Zwischengebietes, auf welchem die gegenseitige Einwirkung zweifelsohne vor sich ging.

Und man vermißt schließlich die synthetische Anschauung des Gesamtergebnisses. Wo und wie fügt sich das neue Material dem bisherigen ein?

Was fangen wir nun an mit den Ziegelsteinen? Welche Lücke kann damit ausgefüllt werden?

Kann die Erwähnung dessen, daß Frank die Angaben betreffs der verschollenen Gegenstände der Schelling-Caroline-Rezensionen mit großem Fleiß sauber herausgearbeitet hat, zur Ausgleichung der vielen unbefriedigten Forderungen beitragen, so sei sie nicht unterlassen.

Dr. Richard Meszlény (Genf).

Hegel-Archiv, herausgeg. von Georg Lasson, Bd. I, Heft 1. Hegels Entwürfe zur Enzyklopädie und Propädeutik nach den Handschriften der Harvard-Universität, mit einer Handschriften-Probe. Herausgegeben von Dr. J. Löwenberg. Leipzig. Verlag von Felix Meiner. 1912.

Anläßlich seiner Rezension der Hegel-Monographie von Kuno Fischer in der Deutschen Literatur-Zeitung 1900, Nr. 1 hat Dilthey auf den Schatz der Hegelschen Handschriften in der Berliner Kgl. Bibliothek, die von jenem Historiker unberücksichtigt geblieben sind, wieder hingewiesen und deren Bedeutung für die ontogenetische Erklärung des „Geheimnisses" des Hegelschen Denkens angedeutet. Dadurch ist eine Fülle von Problemen, zunächst aber praktischer Aufgaben eröffnet worden. Im Jahre 1907 veröffentlichte H. Nohl die ingeniös von ihm zusammengestellten „Hegels theologischen Jugendschriften". Der Hinweis Diltheys regte überdies die Suche nach anderweitig verbliebenen Handschriften Hegels an. Als eine schöne Frucht sind von Georg Lasson 2 Hefte unter dem Titel: „Beiträge zur Hegel-Forschung" herausgegeben worden. Das Material wuchs überraschend. Nun ist analog den „Kant-Studien" das „Hegel-Archiv" ins Leben gerufen worden, um einen Sammelpunkt der auf Hegel bezüglichen Veröffentlichungen zu bilden. Es sind zunächst alljährlich 2 Hefte geplant. Das erschienene erste Heft bringt uns den Abdruck einiger Handschriften — aus der Harvard-Universität. Habent sua fata — auch Handschriften! Im Jahre 1895 gab Dr. A. Genthe im Goethe-Jahrbuch S. 77 die freudige Kunde, daß in dem neu aufgefundenen Nachlaß von Rosenkranz eine Anzahl von Hegel-Handschriften enthalten ist. Über deren Schicksale erzählt uns kurz H. Nohl im erwähnten Buch (Vorr. S. VI) folgendes. Sie sind später in den Besitz jenes Herrn übergegangen, der sie 1905 nach St. Francisco wo er ständig wohnte, übergeführt hat. Im nächsten Jahre suchte die Stadt ein furchtbares Erdbeben heim. Ein Telegramm meldete, daß er alles verloren hatte. Briefe, die an ihn von verschiedenen Seiten gerichtet worden sind, blieben lange Zeit ohne Antwort. Nun erfahren wir plötzlich von Dr. J. Löwenberg aus Cambridge in Massachusets, daß jene Handschriften Ende 1911 in den Besitz der Harvard-Universität gekommen sind. Es sollen wissenschaftliche Gutachten, Briefentwürfe, Aphorismen, Universitätsakten, Vorlesungsvorbereitungen und Exzepte sein. Es wäre höchst wünschenswert zu erfahren, ob die Harvard-Universität auch alle Handschriften von Dr. Genthe erworben hat und eventuell wo der Rest verblieben ist, denn seinerzeit hörte ich von großen Kisten sprechen, die er von der ihm verwandten Enkelin Hegels erhalten haben soll, und es scheint, daß die bekannt gewordene Sammlung lange

nicht so umfangreich ist. Die Geheimtuerei, welche diese Vorgänge immer noch umspielt, ist eine Versündigung an der Geschichte der Philosophie. Als ihr einziger berechtigter Grund ist nur die allzumenschliche Eitelkeit anzuerkennen, doch kann ihr in der Zeit der Presse leicht Genüge geschehen. Es darf bei den zivilisierten Völkern das Schicksal der Aristotelischen Handschriften sich nicht wiederholen. Es genügt nicht, daß wenige Personen von so wichtigen Papieren, die im Privatbesitz verbleiben, Kenntnis behalten. Das Hegel-Archiv ist nun dazu berufen und legt selbstverständlich die Pflicht auf, allerlei Kunde über Hegel-Dokumente zur Veröffentlichung zu bringen.

Aus der Sammlung der Harvard-Universität bringt nun Dr. J. Löwenberg die erste Portion, und zwar den Entwurf zur Enzyklopädie vom Jahre 1811 und den undatierten Entwurf zur philosophischen Propädeutik. In beiden Stücken sind von ihm „Fragmente und Notizen" abgetrennt worden, und wie sie im Original aussehen zeigt uns das beigegebene Faksimile einer Seite. Der Herausgeber bemerkt: „Obwohl manches mit unserem Text in engem Zusammenhang steht, wollten wir es doch nicht aufnehmen, um Hegels Gedankengang nicht zu unterbrechen" (S. 45 Anm.). Seine Tendenz war, einen hübsch glatten Text darzubieten. Das wäre gut, wenn es sich um ein neues Fundamentalwerk handeln würde, aber auch dann nur einigermaßen gut. Da es aber Materialien sind, so müßte der Herausgeber im Auge behalten, daß der Abdruck dem Forscher, wenn nicht die Autopsie ersetzen, so doch nicht bloß in bezug auf Leserlichkeit entgegenzuarbeiten hat. Es wären also verschiedene Druckarten und Druckanordnungen mit allerlei Anmerkungen vonnöten. Mit letzteren ist der Herausgeber überaus sparsam. Seine sonstigen Angaben sind nicht übersichtlich genug durch Druck herausgehoben, denn er gebraucht hierfür Zeichen, die inmitten von andern Zeichen nicht leicht zu behalten und mit letzteren verwechselt werden können; so z. B. auf S. 51 unten kann „a)" leicht als Anmerkung des Herausgebers genommen werden, während es zum Text gehört.

Die Einleitung des Herausgebers (Dr. Löwenberg), die eigentlich keine Beziehung zu den veröffentlichten Schriften hat, enthält eine originelle Ansicht über Hegels Entwicklungsgang. Die rasch aufeinander folgenden Phasen des jungen Hegel: die aufklärerisch-kantische, die mystisch-pantheistische und die synthetisch-reflexive reizen den Kenner der leider immer noch nicht vollständig herausgegebenen Handschriften der Berliner Sammlung zur Erklärung. In seiner Studie „Die Jugendgeschichte Hegels" hat Dilthey die kühne Hypothese aufgestellt, daß bei allen schwerwiegenden Einflüssen ein mysteriöses „metaphysisches Erlebnis" Hegels angenommen werden muß, welches ihm die Struktur und die Funktion des Universums offenbarte. Diese Vermutung weist Dr. Löwenberg ab, indem er meint, daß Hegels Denkart einem persönlichen Gemütserlebnis mystischer Art allezeit unzugänglich bleiben mußte. Und er bietet eine neue Hypothese: „Hegel ist der Experimentaldenker par excellence; die Grundtendenz seiner Methode, die darin besteht, ein jedes Ding — sei es ein religiöser Prozeß, eine geschichtliche Begebenheit, oder ein logischer Begriff — seinen eigenen Kern enthüllen, gleichsam ihn selbst herausschälen zu lassen, liegt den Jugendschriften, der Phänomenologie, der Logik und allen seinen

Werken zugrunde. Wie der Physiker oder Chemiker an seinen Gegenstand sachlich herantritt und sich ihm gegenüber rein beobachtend verhält, so verfährt Hegel mit seinen Gegenständen: von Anfang an sucht er ihnen selbst ihre Struktur und Funktion auf experimentalem Wege abzugewinnen... Jedenfalls hat es Hegel sich nicht entgehen lassen, mit verschiedenen Denkungsweisen Versuche anzustellen, bis er sich zu seinem eigenen Schlußexperiment durchgerungen hatte" (XIX). „Aber hier wie dort ist es derselbe rationalistische Hegel, der sein Experiment scharf beobachtet, sich für den Vorgang interessiert und dem Resultat vorurteilsfrei entgegensieht." (XVIII). „Den ersten Systementwurf muß Hegel wohl als ein gelungenstes Experiment betrachtet haben...." (XIX). Diese allerdings geistreiche Hypothese, welche offenbar Hegel zum Träger des geistreichen Ichs der Romantik macht, wäre begründet, wenn die verschiedenen Denkungsweisen immer auf denselben Gegenstand sich beziehen würden, tatsächlich aber betreffen sie ganz verschiedene Gebiete. Wenn Dr. Löwenberg behauptet, daß es sich Hegel stets um „die Bewegtheit des Lebens und die Fülle der Erfahrung" handelt, so ist diese Idee eine nachträgliche Abstraktion, die zur Charakteristik Hegels im ganzen gut sein mag, für die Erklärung der Einzelgestaltungen seines Denkens aber und deren Entwicklung ebensowenig fruchtbar sein kann, wie Hegels Absolutes für die Erscheinungen. Diese Unfruchtbarkeit würde sich herausstellen, wollte man diese Hypothese durchführen und auf Grund dieser Idee den Entwicklungsgang Hegels pragmatisch darstellen. Selbst der genialste Erfinder des geistreich spielenden oder „experimentierenden" Ichs Friedrich Schlegel war kein „geistreiches Ich", sondern war an ein Gesetz seiner folgerichtigen Entwicklung gebunden. Ein solches bietet uns die Theorie von Dr. Löwenberg nicht. Immerhin scheint der Irrtum seiner Theorie von der Art jener zu sein, die sich eben fruchtbar erweisen. J. Halpern.

Hermann Lotze, Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. Mit Übersetzung des Aufsatzes: Philosophy in the last forty years, einem Namen- und Sachregister. Herausgegeben und eingeleitet von Georg Misch. Philos. Bibl. Bd. 141. Leipzig, Verlag von Felix Meiner 1912. CXXVI u. 632 S.

Zur Bestimmung irgendeiner geschichtlichen Erscheinung ist das Wort „Übergang" schlechterdings unbrauchbar, weil es eben für jede gelten muß. Und doch ist es nicht leicht, darauf zu verzichten, Lotze als einen Übergangsphilosophen zu bezeichnen. Mit einem Fuß steckt er in der Blütezeit der deutschen spekulativen Philosophie, die zur Neige ging, mit dem andern in der neuen Epoche der aufblühenden empirischen Naturwissenschaft und der Rückwendung zu Kant. So ragt seine Gestalt in der Zeit des angeblichen schroffen Frontwechsels der Philosophie oder gar ihres Verfalls, wie man die mittleren Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts immer noch darzustellen pflegt, als eines großen Versöhners hervor. Er hat keine klassisch einheitliche Stellung auszubilden vermocht und er hat sich dagegen gesträubt, weil er ein Systemgegner war, und da er ein ganz klarer Kopf war, so ist er ein Synkretist geworden. Der Systembildungstrieb befand sich zu seiner Zeit in einer schiefen

Lage: der Tradition entsprossen, welche in der Geisteswissenschaft ihre natürliche Grundlage hatte, sah er sich vor der aufblühenden Naturwissenschaft, welcher gegenüber die Geisteswissenschaft noch lange den Schritt nicht gehalten hat. In dieser Situation lebten noch andere Lotze geistesverwandte Denker, wie Fechner, Liebmann, Lange, Zeller, und wir können diese Kette bis zur Gegenwart verfolgen, die Kette der an die Spekulation Glaubenden und zugleich empirischer Forscher, der Systematiker ohne System, der Dogmatiker ohne Dogma, der Bekenner des absolut Relativen oder des relativ Absoluten, der philosophischen Gralsritter. Ans Ende dieser Kette — nicht der Zeit nach, denn es kommen immer noch viele, die ihm nachstehen — gehört Dilthey, welcher ganz auf dem Boden der ausgedehntsten empirischen Forschung stehend den Glauben an jene Spekulation gänzlich verloren hat, und nur ein warmes Interesse für sie behielt, welchem sie sich als Material der Forschung klar geboten hat, um viel gegenständlicher und unbefangener von ihm verstanden und bearbeitet zu werden, als es von Julian Schmidt und Haym geschehen ist und von den neueren Neuromantikern noch geschieht.

Nun tritt uns ein Schüler Diltheys mit der Studie über Lotze entgegen. Auf etwa 80 Seiten erhalten wir eine gedrängte, tief eindringende Analyse des Lotzeschen Schaffens ganz in der Art Diltheys. Mit feinem Spürsinn taucht Misch unter die Oberfläche des Gegebenen und Fertigen, um die Willenstendenzen Lotzes aufzudecken. Er führt uns gleichsam in dessen innerste Werkstätte hinein, indem er die Lebensarbeit des Meisters in lebendiger Reproduktion uns vorführt, um sie nacherleben zu lassen. Das geistige Weben des Synkretisten wird uns vollkommen durchsichtig; wir ersehen, daß er sozusagen der roheste Synkretist von allen Zeitgenossen war, denn ihm blieben noch der neue Wein und die alten vollen Schläuche noch ziemlich auseinander. Mit Recht nimmt Misch seinen Ausgang von der Ontologie Lotzes, um die tiefsten Stützpunkte darzulegen, und so kann er fortgehend überall zwei Ansätze, zwei Wege, und deren äußerliche Vermengung und Verpflechtung im Philosophieren Lotzes klarstellen. In dieser Analyse übt er immanente Kritik, welche erweist, woran das Bauen des Philosophen scheiterte, woran es scheitern mußte, wie wir es heute durchaus feststellen können und als Historiker feststellen müssen, nachdem uns Dilthey diese Methode vorgeübt und zum Bestand der historischen Wissenschaft gemacht hat. Es ist nur zu bemerken, daß die Lektüre der Studie von Misch trotz ihrer Klarheit durchaus nicht leicht ist. Dies liegt daran, daß er, auch darin Dilthey nachbildend, durchweg mit den Ausdrücken der spekulativen Philosophie operiert. Nicht als ob er dadurch rückfällig geworden wäre, denn er verhält sich entschieden skeptisch gegenüber der Spekulation und weiß vom empirisch wissenschaftlichen Standpunkt aus die historische Distanz von seinem Objekt zu behalten. Aber er geht in die Versuchung und macht es dem Leser schwer.

Lotze behält immer noch seine Bedeutung, und zwar nicht bloß deshalb, weil wir in der „Übergangszeit" leben, — ist doch die Tradition der nachkantischen Systeme durchaus nicht erloschen, im Gegenteil, sie scheint mit erneuter Kraft gegenwärtig aufzulodern — sondern weil unsere empirische Wissenschaft durch Arbeitsteilung sich zersplittert, und ihr kann Lotze mit

seinem von der spekulativen Philosophie geerbten, weit ausschauenden, die Horizonte der Philosophie umfassenden Blick zum Wegweiser sein. An seiner Problemstellung kann man sich heutzutage sehr wohl orientieren und in ihr positive Anregung finden. In voller Größe finden wir bei ihm eine Ausbildung der modernsten Ideen der Werttheorie, den Wertbegriff der Wahrheit, die beinahe pragmatistischeAuffassung der Teleologie, den Relations- und Geltungsgedanken, die Unterscheidung von Akt und Inhalt und vieles andere, und darauf weist der Herausgeber ausdrücklich hin. So steht seine Logik, die ein Teil des Systems ist und nur im Zusammenhang dieses Systems völlig begreiflich ist, neben den großen Werken von Sigwart, Erdmann und Stanley Jevons monumental da. Es ist daher ein Verdienst seitens des Herausgebers wie des Verlegers, das Werk zugänglicher in jeder Bedeutung des Wortes gemacht zu haben. Der Neudruck der Metaphysik, die den zweiten Teil des Systems bildet, wird angekündigt. Der Abdruck der Logik ist nach der zweiten Originalausgabe geschehen und hat deren Seitenzahlen beibehalten. Die beigegebene historische Skizze ist sehr interessant. J. Halpern.

Dr. phil. Hans Baer: Beobachtungen über das Verhältnis von Herders Kalligone zu Kants Kritik der Urteilskraft. Heidelberg 1907. Karl Rößler.

Das Verhältnis Herders zu Kant gehört zu den interessantesten Kapiteln in der Geschichte der neueren Philosophie. Herders dichterischer Pantheismus konnte sich niemals mit Kants kalt zergliedernder und tief grabender Manier verständigen. Die Kritik, die Kant an Herders Geschichtsphilosophie übte, wurde von diesem als Arbeit eines Schulmeisters angesehen. Ebensowenig konnte sich Herder, der überall den Einen Geist suchte, mit Kants begrifflicher Sonderung der einzelnen Gebiete des Geistes versöhnen und kritisierte in diesem Sinne in seiner Kalligone Kants Ästhetik. — Die vorliegende Schrift behandelt in erschöpfender Weise das Verhältnis von Herders Ästhetik zu Kants Kritik der Urteilskraft. Der Verfasser zeigt in interessanter Gegenüberstellung der Meinungen beider in treffender Weise, wie sehr Herder Kants Bestreben nach einer transzendentalen Rechtfertigung des Geschmacksurteils mißverstanden hat, wie berechtigt aber oft seine auf empirischer Grundlage beruhende Kritik der Kantschen Ästhetik ist. Zum Schlusse gibt der Verf. in einer Skizze eine kurze Darstellung seiner eigenen Auffassung in bezug auf die Einteilung der Künste. Dr. H. Aschkenasy.

Dr. Paul Pentzig: Die Ethik Gassendis und ihre Quellen. Bonn, Verlag von Peter Hanstein. (Renaissance und Philosophie. Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Hsg. von Paul Dyroff. Zweites Heft.) 1910.

Nach einer ausführlichen Darstellung der Ethik Gassendis, die sich an den Wortlaut der Schriften Gassendis selbst hält, verteidigt der Verf. Gassendi gegen den Vorwurf, daß er aus äußeren Gründen Zugeständnisse an die Kirche gemacht habe. In einer gründlichen Quellenuntersuchung wird dann der Einfluß dargelegt, den neben Epikur auch Aristoteles und die Scholastiker auf Gassendi geübt haben. Dr. H. Aschkenasy.

Walter Pötschel: Jacob Sigismund Beck und Kant. Doctordissertation Breslau 1910.

Die Schwierigkeiten, die die Kantsche Lehre vom Ding an sich, seine Trennung von Sinnlichkeit und Verstand und sein Festhalten an der formalen Logik boten, bildeten den Ausgangspunkt für die Philosophie Reinholds und Becks. Beide suchten die Erkenntnis aus einem einheitlichen Prinzip zu verstehen. Die vorliegende Dissertation behandelt in gründlicher Weise die Lehre Becks und seine Bedeutung in der nachkantischen Philosophie. Auch das Verhältnis der neuen Marburger Schule zu den damaligen Versuchen, die Mathematik zum Grundstein einer Erkenntnistheorie zu nehmen, wird eingehend gewürdigt. Dr. H. Aschkenasy.

More, Paul Elma: Nietzsche.

Zwischen Bewunderung und Feindschaft die Mitte haltend, will dieses kleine Büchlein eine würdigende Charakteristik des Mannes und seines Werkes geben. In vielleicht zu knappen Umrissen schildert es Leben, Entwicklung und Lehre, dringt selten tiefer unter die Oberfläche und ist im allgemeinen gefällig und ansprechend geschrieben. Hie und da überrascht es durch feine Beobachtungen und geistreiche Wendungen. Eigenartig berührt der Versuch, Nietzsches egozentrische Lehre aus der wachsenden Vertiefung des Problems des Egoismus usw. besonders durch die englischen und französischen Philosophen des 18. und 19. Jahrhunderts abzuleiten. Ich halte diesen Versuch auch in Einzelheiten für mißglückt. Nietzsches Lehre ist nicht so sehr eine Reaktionserscheinung eines kräftigen Naturalismus gegenüber der wachsenden Einwirkung der Humanitätsideen sympathisierender und sentimentalisierender Art, sondern erklärt sich weit eher durch die Vorherrschaft voluntaristischer Ideengänge. Der Verfasser selber erkennt, daß „der Naturalismus sich im Kampfe mit sich selbst befindet" und sich abmüht, dem selbst statuierten Verhängnis zu entgehen. Auf jeden Fall ist auch diese Charakteristik ein Beweis, daß Nietzsche „historisch" zu werden beginnt.

Dr. Bruno Jordan, Hannover.

Seth, James: English Philosophers and schools of Philosophy.

Der bekannte gelehrte Verfasser will in diesem Buche, das unter die von Oliphant Smeaton herausgegebenen „Channels of English Litterature" aufgenommen ist, einen Überblick geben über die hauptsächlichen Momente der Entwicklung der englischen Philosophie, und zwar in einer Darstellung der führenden Denker in ihrer gegenseitigen Beziehung und in ihrem Verhältnis zur allgemeinen Bewegung der philosophischen Gedankenarbeit. Ihm liegt also erschöpfende Vollständigkeit ebenso fern als eine gelehrte Behandlung; umgekehrt rückt er die lebendige Gedankenarbeit der einzelnen Denker in den Vordergrund und stellt die logische Abfolge der Ideen innerhalb der Gesamtentwicklung mehr zurück und behandelt überdies die Philosophie stets im engen Zusammenhange mit der Literatur. Nach einer charakterisierenden Einleitung, die den erfahrungsmäßigen, erkenntnistheoretischen und praktischen Zug der englischen Philosophie hervorhebt und ihre An-

fänge bei Roger Bacon und William Ockham (!) schildert, werden aus dem 17. Jahrhundert Bacon, Hobbes, die idealistische Reaktion des Cambridger Platonismus und des Rationalismus und Locke behandelt, aus dem 18. Jahrhundert Berkeley, Hume, die Moralisten, die in drei Gruppen geschieden werden: die Vertreter der Lehre vom Moral Sense (Shaftesbury, Hutcheson, Butler), die Deutungen des Moral Sense als Assoziation und Sympathie (Hartley, Smith) und die frühen Utilitaristen (Tucker, Paley), und schließlich in einem besonderen Kapitel die Erneuerer des Rationalismus, Price und Reid. Im neunzehnten Jahrhundert wird zunächst die englische Entwicklung von Hume, also der Utilitarismus und die Assoziationsphilosophie (Bentham, J. und J. St. Mill, Bain), sodann der Evolutionismus Spencers dargestellt, danach die Weiterentwicklung der Common sense-Lehre; der naturalistische Realismus und die Philosophie des Bedingten, Hamilton und Mansel, der Agnostizismus Spencers und Huxleys und die Rückkehr zur schottischen Schule (Calderwood, Martineau, Fraser); endlich die idealistische Antwort auf Humes Lehre: der Spiritualismus von Coleridge und Stewman. der absolute Idealismus von Ferrier und Grote und der spätere von Sterling, Caird, Green und Bradley. Der Verfasser schließt mit einer Darlegung der gegenwärtigen Strömungen in der englischen Philosophie. Gegen Auswahl und Anordnung ließen sich manche Bedenken geltend machen. So fehlt z. B, mit Unrecht eine Darstellung des einflußreichen Deismus und seiner Hauptvertreter. Gar nicht erwähnt werden so bedeutend gewordene Philosophen wie Burke, Home u. a. Manches wie der Cambridger Platonismus ist zu kurz behandelt. Die streng chronologische Anordnung hätte durchbrochen werden müssen; erst auf eine Darstellung der Entwicklung der mathematischen Naturwissenschaften (Newton, Huygens), die ganz fehlt, durfte Hobbes folgen, der ohne sie nicht zu begreifen ist. Auch würde es sich empfehlen, den Cambridger Platonismus im Zusammenhange mit der Erneuerung des Rationalismus durch Price und Reid hundert Jahre später zu behandeln und anderseits auf die Darstellung der Moralisten sogleich Utilitarismus, Assoziationstheorie des 19. Jahrhunderts folgen zu lassen. Da es sich ja nicht um eine streng wissenschaftliche Darstellung handelt, ist eine Darlegung, die die zusammenhängenden Bewegungen in einer Entwicklungslinie vorführt, durchsichtiger als dieses Zerreißen von Bewegungen aus chronologischen Gründen. Auf einen Einblick in die gegenseitigen Einwirkungen kann es ja in dieser Darstellung naturgemäß wenig oder gar nicht ankommen.

Im allgemeinen ist das Buch flüssig und klar geschrieben. Es wird in England und vielleicht auch Deutschland viele Leser finden, die es mit Freude und Gewinn lesen werden. Dr. Bruno Jordan, Hannover.

Friedrich Nietzsches Werke.

Die große monumentale Nietzsche-Ausgabe nähert sich ihrem Abschluß. Der mir vorliegende XV. Band enthält Ecce homo und „Der Wille zur Macht" 1, 2. Buch; der XVIII. Philologica Band II. Das „nachgelassene" Werk Ecce homo war außer in einzelnen Stücken, die Elisabeth Förster-Nietzsche der Biographie ihres Bruders einverleibt hatte, als Ganzes durch eine Aus-

gabe im Inselverlag, die R. Richter besorgt hatte, bekannt. Otto Weiß bietet jetzt eine abschließende kritische Ausgabe und bringt damit die Gesamtausgabe der Werke zum Abschluß. Das zweite nachgelassene Werk „Wille zur Macht", dessen beide ersten Bücher hier veröffentlicht werden, reicht in seinen ersten Skizzen und Entwürfen bis in die Zeit der Konzeption des Zarathustra zurück. Es war das Hauptwerk, das auf vier Bände berechnet war, das lange Zeit die Gedanken Nietzsches beherrschte und aus dem oder vielmehr aus dessen Materialsammlung sich die Schriften „Jenseits von Gut und Böse" und die „Genealogie der Moral" ablösten; es fand nach einer umfangreichen Stoffsammlung seinen ersten Plan im Jahre 1886, ihm folgte ein zweiter, kurzer und prägnanter im Frühling 1887. Diesen Entwurf von 1887 hat der Herausgeber der vorliegenden Ausgabe zugrunde gelegt, weil er „seiner Stellung und seiner Form nach wie eine Achse im Mittelpunkt der ganzen Entwicklung steht". Es löst sich von dem Hauptwerk selbständiger werdend die „Umwertung aller Werte" ab. Nach vielen Plänen und Entwürfen arbeitet Nietzsche immer intensiver an dem Hauptwerk; der letzte Plan der „Umwertung" liegt dem veröffentlichten „Antichrist" zugrunde. Im Laufe des letzten Jahres 1888 lösten sich dann auch noch der „Fall Wagner", „Götzendämmerung" und „Nietzsche contra Wagner" von dem Hauptwerk ab.

Im Mittelpunkt des Hauptwerkes stand wie im Zarathustra die Idee der ewigen Wiederkehr. Nur sollte die Verwirklichung dieser Idee und „ihr stärkender und züchtender Einfluß auf unser psychisches Leben" in der Zukunft liegen (vgl. den Entwurf des Buches „Zucht und Züchtung"). Weiß hat wohl recht, wenn er als die Hauptidee des Werkes die Vereinigung der Idee der ewigen Wiederkunft mit der Konzeption des Übermenschen bezeichnet. Das metaphysische und psychologische Prinzip des „Willens zur Macht" stellt die Basis dieser Versöhnung dar. In der Tat steht in den ersten Plänen die Idee einer Höherbildung des menschlichen Typus durch den Gedanken der ewigen Wiederkehr im Mittelpunkt. Dann kommt als fruchtbares Prinzip die Idee „des Willens zur Macht" hinzu. Es erwächst dann in Nietzsche der Gedanke, durch eine zersetzende Kritik der Gegenwart und ihrer Werte erst den Boden für seine großen Forderungen an die Menschheit zu bereiten. So gelangt er schließlich bei der „Umwertung aller Werte" an.

Der Herausgeber hat die Entstehungsgeschichte klar und eingehend behandelt. Die Ausgabe selbst ist mustergültig.

Der zweite mir vorliegende Band enthält Philologica II, Unveröffentlichtes zur Literaturgeschichte, Rhetorik und Rhythmik. Der Herausgeber Otto Crusius hat das Erbe der Herausgabe dieser Arbeiten Nietzsches als Nachlaß von dem verstorbenen Herausgeber des ersten Bandes der Philologica, Ernst Holzer, überkommen. Die Herausgabe erfolgt in dessen Sinne und ist vortrefflich. Sie enthält eine Geschichte der griechischen Literatur I und II nach einem Kolleg in den Jahren 1874/75 und 1875, sodann den III. Teil 1875/76, ferner eine „Geschichte der griechischen Beredsamkeit" 1872/73, eine Darstellung der griechischen Rhetorik 1874, griechische Rhythmik 1870/71, zur Theorie der quantitierenden Rhythmik, endlich rhythmische Untersuchungen. Der Wert dieser Philologica beruht zunächst darin, daß

der Leser „eine Urkundensammlung gewinnt, die ihm ermöglicht, sich ein Urteil zu bilden über das Verhältnis zwischen Nietzsches Lebenswerk und seinen Fachstudien", das bislang fast völlig verkannt worden ist. Geringer ist der Wert an wirklichen Erkenntnissen wissenschaftlicher Art. Obschon ihrer manche vorhanden sind, steht Nietzsches Leistung selbstverständlich heute gewiß nicht auf der Höhe der Forschung und hat auch zur Zeit ihrer Abfassung nur hie und da Anspruch auf bedeutsame Selbständigkeit erheben dürfen. Trotzdem hat Crusius recht mit der Behauptung, daß „genug bleibt, was diesen Blättern ihren dauernden Reiz und Wert auch für den Gelehrten verleiht. In erster Linie die Fragestellungen, die Gesichtspunkte, unter denen der Stoff geordnet und betrachtet wird."

Möge darum diese Sammlung viele Leser finden: sie lehrt den Philosophen, daß alle Entwicklung ihre festgegründeten Wurzeln habe, den modernen Menschen, daß er ohne Antike nichts ist und nichts vermag. Die Ironie des Schicksals will es, daß für die Unersetzlichkeit und ewige Unerschöpflichkeit der Antike diesmal kein anderer beredtes und lebendiges Zeugnis ablegt als der „modernste" aller modernen Menschen, als Friedrich Nietzsche.

Dr. Bruno Jordan, Hannover.

Kiefer, Arthur: Der Mensch. A. Allgemeine Gesichtspunkte. B. Spezielleres. Breslau 1911. Verlag der Koebnerschen Buchhandl.

Der Verfasser gibt sich als einen der ganz Originellen, die mit keinem Meister buhlen. Er geht mit mehr Leidenschaft als zwingender Logik und historischem Verständnis gegen das Christentum vor, bekämpft jede auf Gleichheit gerichtete Ethik und gibt, nachdem er das „sogenannte Berufsleben" und die Unnatur des „Nackten" gekennzeichnet hat, noch ein Kapitel: „Tröstliches" zu, das freilich ebenso wenig Klarheit bringt, wie die früheren. Es ist viel pathetische Rethorik in dem Buche, hier und da auch ein gewisser Geist, aber in der Gesamtheit doch wenig, was kritischen, auf systematische Gedankenarbeit gerichteten Köpfen etwas zu sagen hat.

Richard Müller-Freienfels, Halensee.

Zinkernagel, Franz: Goethe und Hebbel. Eine Antithese. Tübingen, 1911.

Der Verfasser beginnt diese Ausführungen, die ursprünglich ein Festvortrag waren, mit prinzipiellen Bemerkungen über die Normgebung der Literaturwissenschaft, die allzu einseitig sich bisher an Goethe orientiert habe. Darauf werden in geistreicher Antithese Goethe und Hebbel, besonders nach ihrer Theorie des Tragischen, einander gegenübergestellt. Vor allem das, was Zinkernagel über Hebbel zu sagen hat, beruht auf gründlichen eigenen Studien, welche die neuerdings oft sehr übertriebene Abhängigkeit Hebbels von Hegel auf das gebührende Maß zurückführen. Freilich verfällt der Verfasser auch der Gefahr, die in solchen Antithesen immer liegt, die Gegensätze übe geistreich zuzuspitzen. Gewiß ist es interessant, was er über den tiefen Pessimismus als innersten Kern der Hebbelschen Tragödie zu sagen hat, aber es grenzt ans Paradoxe, wenn er schließlich formuliert: Goethes Kunst offenbart uns

den Reichtum des Menschenlebens, Hebbels Kunst letzten Endes nur seine Armut. — Es hat immer sein Bedenkliches, reiche Menschennaturen auf eine Formel zu bringen, es kommen dabei meist nur Halbwahrheiten heraus. Aber gerade solche können oft sehr anregend sein, wenn sie auch, oder gerade weil sie zum Widerspruch herausfordern. So wirkt dies ganze Büchlein, das auch im einzelnen vieles Interessante und Gute enthält.

Richard Müller-Freienfels, Halensee.

Lütcke, Heinrich: Studien zur Philosophie der Meistersänger. Gedankengang und Terminologie. Berlin 1911.

Aus der Zahl der Meistersänger, deren „spruchmäßige" Poesie oft philosophische Inhalte behandelt, wählt Heinrich Lütcke drei Repräsentanten aus, Frauenlob aus dem älteren Meistersang, Heinrich v. Mügeln, der ein halbes Jahrhundert später lebte, und zuletzt Hans Folz, der um gegen Ende des 15. Jahrhunderts blühte. Sie alle gehen ziemlich bewußt auf philosophische Probleme los. Und zwar sind die metaphysischen Grundbegriffe idealistisch im Sinne Platos, neben dem natürlich auch besonders aristotelische Einflüsse wirkten. Unter den idealen Prinzipien der Meistersänger spielt das „Wort" eine besondere Rolle, das im Mittelalter gleich „Gedanke, Idee, Begriff" war. Daneben wird durch Frauenlob die „êre" zum idealen Prinzip proklamiert. Auch die „minne" wird zu einem solchen idealen Prinzip erhoben. Neben der idealistischen Metaphysik steht eine von Aristoteles kommende dualistische Physik, die die irdisch reale Welt aus einer Verbindung von Form und Materie erklärt. Danach gestalten sich die Vorstellungen von der Natur, dem Weltganzen, dem Leben und dem Tode. — Natürlich werden auch die theologischen Probleme, wie sie mittelalterliche Dogmatik stellte, in den Kreis der Betrachtung gezogen, und besonders der Marienkult spielt eine große Rolle. Die Ethik der Meistersänger ist im wesentlichen eine Tugendlehre, die bei Frauenlob noch dem mittelalterlichen ritterlich-weltlichen Ideale nachstrebt, bei Mügeln jedoch der antikisierenden Ethik der Scholastik sich anschließt und im innersten Kern sich auf den Gedanken von der Einheit des Seinsprinzips mit dem Prinzip des Guten aufbaut.

Richard Müller-Freienfels, Halensee.

Correspondance de Renouvier et de Secrétan. Paris, Armand-Colin. 1910. 168 p.

Renouvier et Secrétan avaient l'un et l'autre cinquante-deux ans, lorsque, en 1863, commença entre eux un échange de lettres qui, très actif jusqu'en 1877, devait durer jusqu'en 1891. Leurs travaux essentiels étaient déjà publiés, et leurs conclusions arrêtées. C'est dire que ce volume ne peut fournir beaucoup de documents révélateurs et importants sur l'histoire du néo-criticisme et celle de la philosophie de la liberté. Il n'en a pas moins un extrême intérêt, puisqu'il nous fait mieux connaître la personnalité des deux philosophes et met en valeur par contraste, les éléments essentiels des deux doctrines. Mais surtout, peut-on dire, de la doctrine de Secrétan. Renouvier, peu combatif, peu porté à la polémique et surtout à la polémique épistolaire,

n'a guère d'autre souci que de défendre la pureté du néo-criticisme contre les incursions métaphysiques de son correspondant; „nous avons, lui écrit-il (26 avril 1872) mêmes instincts, mêmes sentiments, mêmes principes moraux en tout ce qui est sublunaire, même méthode aussi pour tenter de franchir l'atmosphère. Seulement vous croyez un peu l'avoir franchi et vous planez comme en rêve, tandis que je me sens du plomb dans l'aile." Aussi les principes du criticisme, surtout en ce qui concerne la critique de la connaissance, ne sont pas mis en discussion; ce n'est que dans une lettre du 6 février 1876 que Secrétan parle du phénomènisme et de la substance. Le penseur de Lausanne, pour qui toute philosophie, n'est que la „mise à l'indicatif de tout ce qu'implique la souveraineté de l'impératif", n'attache, semble-t-il, qu'une faible importance aux essais de Renouvier sur la représentation (cf. p. 111). En dehors de la très importante lettre (p. 8 sq.) où Renouvier expose les resultats métaphysiques de ses principes (et la réponse de Secrétan manque), ce sont les questions théologiques et morales qui sont au premier plan. L'amour était, pour Secrétan, le principe essentiel qui révélait le but et le plan de la création, l'unité primitive de l'humanité, et son unité finale dans l'avenir; les autres principes moraux, tels que la justice devaient en dépendre. Au contraire il apparaissait à Renouvier comme un sentiment sans règle ni frein par lui-même et dont l'importance qu'on lui attribue manifeste seulement l'incapacité d'obéir à la loi rationnelle de justice. Sans que la discussion affecte une allure systématique, c'est sur cette opposition entre l'amour et la justice qu'elle retombe sans cesse, et c'est elle, semble-t-il, qui fait le noeud vital de toutes les questions qui sont touchées. „L'amour n'est pas une règle et ne peut pas être un précepte" (Renouvier, p. 15). „Il n'y a pas de justice sans amour, il n'y a pas non plus d'amour vrai sans justice," réplique Secrétan (p. 19). Dans ce cas, l'amour ne serait plus l'amour passion, mais une volonté identique à la justice, et le litige ne serait que verbal, et les deux philosophes paraissent d'accord (p. 22 et 29; p. 33). Cet accord ne pouvait durer (cf. p. 35, 36; p. 38); Secrétan ne peut en effet admettre la justice que comme expression de l'amour qui garde ainsi la première place, et c'est ainsi la prédominance de la charité qui est mise en question (p. 75, 76), et, sans d'ailleurs obtenir de réponse, il insiste à plusieurs reprises sur cette idée (p. 81; 83, 86, 89, 101). On ne peut se débarrasser, en lisant ces discussions, du sentiment que les deux philosophes pensent l'un à côté de l'autre, et que l'influence de l'un sur l'autre n'a pas été très grande. Ce qui, pour Renouvier, est un problème pratique et un corollaire de sa méthode est, pour Secrétan, la révélation du fond même de l'être. Que de malentendus il devait y avoir à surmonter entre un métaphysicien comme Secrétan, habitué à la manière de Schelling et de Baader (p. 6), tout imprègné du sentiment de la continuité du devenir et de l'unité foncière de l'être, imbu de l'esprit chrétien du protestantisme libéral, et un criticiste comme Renouvier hostile à tout le développement postkantien, et partisan très décidé de la discontinuité et des commencements absolus.

Emile Bréhier, Bordeaux.

Price, W. R.: "The Symbolism of Voltaire's Novels", Pp. VI, 269. New-York: Columbia University Press, 1911.

Dr. Price has given us an extremely interesting work, the result of much reading and careful thought and study of his sources at first hand. After a brief but clar analysis of the historical criticisms and the psychological criticism involved, Dr. Price traces, in succinct and illuminating manner, first the subjective, and then the objective, reasons for Voltaire's use of symbolism, the great apostle of enlightenment though he was. The author devotes successive chapters to each of the following: — Zadig, Moabdar, Astarté, Arimaze, Arbogad and Jesrad. This was very necessary, because too little is known or understood generally of Voltaire's work, beyond the Zadig, which has a certain philosophical character, and the Candide, with its abundance of persiflage and its lack of depth and reverence. Voltaire, of course, made no serious contribution to philosophy, but his works were permeated with the philosophical spirit, as he understood it. It is his extraordinary versatility rather in the literary sphere which holds our attention, and those interested therein will find a good deal to help them in Dr. Price's book. There is a Bibliography at close of the work, but no Index.

Irvine, Scotland. James Lindsay.

Mackinnon, Flora Isabel: "The Philosophy of John Norris of Bemerton", Pp. III, 104. Baltimore, Review Publishing Co. 1910.

The very slight and occasional references to Norris and his work in historical philosophy make this monograph welcome. In the philosophy of Norris, as here treated, the following subjects are dealt with; — the Ideal world; the natural or material world; the objects of knowledge; and these are followed by critical summaries, conclusions, a bibliography, and an Index. The work is interesting, careful, and suggestively carried out. The relations of Norris to Malebranche, and to Collier and Berkeley, are clearly worked out. Nor is Locke forgotten, in his critical attitudes. It is impossible to follow here all the points dealt with, and it must suffice to say that the work was well worth doing, and is, in whole, very well done. It is highly creditable ta American philosophical scholarship and interest that so many good monographs of this sort have appeared within recent years. Long may this continue, and some of us will not be so hide-bound and stereotyped as not to offer them cordial welcome.

Irvine, Scotland. James Lindsay.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Agrippa von Nettesheim, Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften. Herausg. von F. Mautner. München, Müller.

Altkirch, E., Spinoza im Porträt. Jena, Diederichs.

Aristoteles: Politik. Herausg. von Rolfes. Leipzig, Meiner.

Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, Veit.

Frangian, E., N. Michailowsky als Soziologe und Philosoph. Berlin, Mayer & Müller.

Geraskoff, M., Die sittliche Erziehung nach Spencer. Zürich, Speidel.

Guyau's, J. M., philosophische Werke. Leipzig, Klinkhardt.

Krebs, E., Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. Münster, Aschendorff.

Monzel, A., Die Lehre vom inneren Sinn bei Kant. Bonn, Georgi.

Ruskin, J., Menschen untereinander. Düsseldorf, Langewiesche.

Sganzini, C., Die Fortschritte der Völkerpsychologie von Lazarus bis Wundt. Bern, Francke.

Siegel, C., Geschichte der deutschen Naturphilosophie. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft.

Simmel, G., Kant. 3. Auflage. München, Duncker & Humblot.

Schmidt-Wendel, K., Kants Einfluß auf die englische Ethik. Berlin, Reuther.

Sydow, E., Kritischer Kant-Kommentar. Aus den Kritiken Fichtes, Schellings, Hegels. Halle, Niemeyer.

B. Englische Literatur.

Babbitt, The Masters of modern French Criticism. London, Constable.

Brett, G., A History of Psychology. London, Allen.

Fuller, B., The Problem of Evil in Plotinus. Cambridge, University Press.

Perry, R., Present philosophical Tendencies. London, Longmans.

Ross, G. and Haldane, E., The philosophical Works of Descartes. Cambridge, University Press.

Stewart, H., Questions of the Day in Philosophy and Psychology. London, Arnold.

C. Französische und belgische Literatur.

Didier, J., Hume. Paris, Bloud.

Carlyle et Emerson Correspondance. Paris, Colin.

Cellérier et Dugas, L'année pédagogique. Paris, Alcan.

Gilson, La liberté chez Descartes et la théologie. Ebd.

Hubert, Aug. Comte. Paris, Michaud.

Pegues, Th., Commentaire littéral de la Somme Théologique de Thomas d'Aquin. Toulouse, Private.

D. Italienische und spanische Literatur.

Caviglione, C., Il Rosmini vero. Voghera.

Munoz, El Apostolado moderno. Grenada, Barcelona.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 148, H. 2. Ferber, Platos Polemik gegen die Lustlehre.

— Bd. 149, H. 1. Nohl, Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt. Sange, Verhandlungen des ersten deutschen Soziologentages.

— H. 2. Müller, Martin Deutinger.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXVI. H. 1. Endres, Studien zur Geschichte der Frühscholastik.

Revue de Métaphisique et de Morale. An. 21, Nu. 1. Boutroux, Les étapes de la philosophie mathématique.

Revue de philosophie. An. 13, Nu. 1. Bulliot, Faut-il changer l'orientation de la Néo-Scolastique? Baron, A propos de l'idéalisme anglais contemporaine.

— Nu. 3. Charles, La métaphysique du Kantisme. Rohellec, La theorie des passions chez saint Thomas.

Revue Néo-Scolastique. XX An., Nu. 77. De Wulff, Vingtième année. Munynck, La demonstration métaphysique du libre arbitre. Lantsheere, Les caractères de la philosophie moderne. Mandonnet, R. Bacon et la composition des trois „Opus". Legrand, „L'experience religieuse" et la philosophie de W. James.

Mind. 1913, Nu. 85. Langley, The metaphysical Method of Herbart. Cooke, Ethics an the New Intuitionists.

The Hibbert Journal. Vol. XI, Nu. 2. Thorpe, Joseph Priestley. Montefiore, Modern Judaism and the messianic hope.

The Monist. Vol. XXIII, Nu. 1. Talbot, Fichte's conception of God. Chandler, Tragic effect in Sophocles Analyzed according to the Freudian Method. Pratelle, Atomistic dynamism.

Rivista di Filosofia. An. IV, Fasc. V. Donati, Il valore della guerra e la filosofia di Eraclito.

Rivista di Filosofia Néo-Scolastica. An. IV, Nu. 6. Nardi, La teoria dell'anima e la generazione delle forme secondo Pietro d'Abano. Huit, Il Platonismo in Francia nel secolo XIX. Dyroff, Una lettera inedita di Vincenzo Gioberti. Audin, A proposito della dimostrazione tomistica dell'esistenza di Dio.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Ach, N., Eine Serienmethode für Reaktionsversuche. Leipzig, Quelle & Meyer.

Bergmann, E., Die Philosophie Guyaus. Leipzig, Klinkhardt.

Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. 7. Auflage. Leipzig, Veit.

v. Gerdtell, L., Die urchristlichen Wunder vor dem Forum der modernen Weltanschauung. 3. Auflage. Eilenburg, Becker.

Gläßner, G., Über Willenshemmung und Willensbahnung. Leipzig, Quelle & Meyer.

Guyau, J. M., Die ästhetischen Probleme der Gegenwart. Deutsch von E. Bergmann. Leipzig, Klinkhardt.

Hamilton, E. J., Erkennen und Schließen. Leipzig, Klinkhardt.

Hensel, P., Hauptprobleme der Ethik. Leipzig, Teubner.

Hillgruber, A., Fortlaufende Arbeit und Willensbetätigung. Leipzig, Quelle & Meyer.

Jahrbücher der Philosophie. Herausgegeben von Max Frischeisen-Köhler. Jahrg. I. Berlin, S. Mittler & Sohn.

Kluge, A., Die Sabbatruhe Gottes. Breslau, Aderholz.

Kohlbrugge, J. H. F., Historisch-kritische Studien über Goethe als Naturforscher. Würzburg, Kabitzsch.

Picard, E., Das Wissen der Gegenwart in Mathematik und Naturwissenschaft. Deutsch von Lindemann. Leipzig, Teubner.

Picht, C., Hypnose, Suggestion und Erziehung. Leipzig, Klinkhardt.

Raschke, R., De Alberico Mythologo. Breslau, Marcus.

Rehmke, J., Anmerkungen zur Grundwissenschaft. Leipzig, Barth.

Ruesch, A., Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Leipzig, Thomas.

Spindler, J., Nietzsches Persönlichkeit und Lehre im Lichte seines „Ecce homo". Stuttgart, Cotta.

Vecchio, G. del, Über einige Grundgedanken der Politik Rousseaus. Berlin, Rothschild.

Verweyen, J. M., Philosophie des Möglichen. Leipzig. Hirzel.

Walzel, O., Friedrich Hebbel und seine Dramen. Leipzig, Teubner.

Wilhelmi, A., Die Versöhnung der Gegensätze ohne ihre Aufhebung. Frankfurt a. M., Baer.

Wundt, W., Die Psychologie im Kampf ums Dasein. Leipzig, Kröner.

B. Französische Literatur.

Lamarque, G., Th. Ribot. Paris, Louis Michaud.

Renouvier, Ch., Les principes de la nature. Paris, Colin.

C. Englische Literatur.

Bergson, H., A contribution to a bibliography of Henri Bergson. New York, Columbia University Press.

Philip, A., The dynamic foundation of knowledge. London, Kegan Paul.

Stokes, E. H., The conception of a kingdom of ends in Augustine, Aquinas, and Leibniz. (Diss.) Chicago.

D. Italienische Literatur.

Gemelli, A., L'origine subcosciente dei fatti mistici. 3a. ed. Florenz, Libr. Fiorentina.

— Psicologia e biologia. 3a. ed. Ebd.

Lanna, D., La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino. Ebd.

Erklärung.

Die unterzeichneten Dozenten der Philosophie an den Hochschulen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sehen sich zu einer Erklärung veranlaßt, die sich gegen die Besetzung philosophischer Lehrstühle mit Vertretern der experimentellen Psychologie wendet.

Das Arbeitsgebiet der experimentellen Psychologie hat sich mit dem höchst erfreulichen Aufschwung dieser Wissenschaft so erweitert, daß sie längst als eine selbständige Disziplin anerkannt wird, deren Betrieb die volle Kraft eines Gelehrten erfordert. Trotzdem sind nicht eigene Lehrstühle für sie geschaffen, sondern man hat wiederholt Professuren der Philosophie mit Männern besetzt, deren Tätigkeit zum größten Teil oder ausschließlich der experimentellen Erforschung des Seelenlebens gewidmet ist. Das wird zwar verständlich, wenn man auf die Anfänge dieser Wissenschaft zurückblickt, und es war früher wohl auch nicht zu vermeiden, daß beide Disziplinen von einem Gelehrten zugleich vertreten wurden. Mit der fortschreitenden Entwicklung der experimentellen Psychologie ergeben sich jedoch daraus Übelstände für alle Beteiligten. Vor allem wird der Philosophie, für welche die Teilnahme der akademischen Jugend beständig wächst, durch Entziehung von ihr allein gewidmeten Lehrstühlen eine empfindliche Schädigung zugefügt. Das ist um so bedenklicher, als das philosophische Arbeitsgebiet sich andauernd vergrößert, und als man gerade in unseren philosophisch bewegten Zeiten den Studenten keine Gelegenheit nehmen darf, sich bei ihren akademischen Lehrern auch über die allgemeinen Fragen der Weltanschauung und Lebensauffassung wissenschaftlich zu orientieren.

Nach diesem Allen halten es die Unterzeichneten für ihre Pflicht, die philosophischen Fakultäten sowie die Unterrichtsverwaltungen auf die hieraus erwachsenden Nachteile für das Studium der Philosophie und Psychologie hinzuweisen. Es muß im gemeinsamen Interesse der beiden Wissenschaften sorgfältig darauf Bedacht genommen werden, daß der Philosophie ihre Stellung im Leben der Hochschulen gewahrt bleibt. Daher sollte die experimentelle Psychologie in Zukunft nur durch die Errichtung eigener Lehrstühle gepflegt werden, und überall, wo die alten philosophischen Professuren durch Vertreter der experimentellen Psychologie besetzt sind, ist für die Schaffung von neuen philosophischen Lehrstühlen zu sorgen.

Prof. v. Aster (München) — Dr. Baensch (Straßburg i. E.) — Prof. Barth (Leipzig) — Prof. Bauch (Jena) — Dr. Bergmann (Leipzig) — Dr. Braun (Münster) — Prof. v. Brockdorff (Kiel) — Dr. Brunstäd (Erlangen) — Dr. Brunswig (München) — Dr. v. Bubnoff (Heidelberg) — Dr. Cassirer (Berlin) — Prof. Cohen (Marburg) —

Prof. J. Cohn (Freiburg i. B.) — Prof. Cornelius (Frankfurt a. M.) — Prof. Deussen (Kiel) — Prof. Dinger (Jena) — Prof. Drews (Karlsruhe) — Prof. Driesch (Heidelberg) — Dr. Eleutheropulos (Zürich) — Prof. Erhardt (Rostock) — Dr. Ehrenberg (Heidelberg) — Prof. Eucken (Jena) — Dr. Ewald (Wien) — Prof. Falckenberg (Erlangen) — Dr. A. Fischer (München) — Dr. Focke (Posen) — Prof. Freytag (Zürich) — Dr. Frischeisen-Köhler (Berlin) — Dr. Geiger (München) — Prof. Geyser (Münster) — Prof. Goedeckemeyer (Königsberg) — Prof. Goldstein (Darmstadt) — Dr. Gomperz (Wien) — Dr. Görland (Hamburg) — Dr. Groethuysen (Berlin) — Prof. Güttler (München) — Dr. Guttmann (Breslau) — Dr. Häberlin (Basel) — Dr. Hammacher (Bonn) — Dr. Hartmann (Marburg) — Prof. Heman (Basel) — Dr. Henning (Braunschweig) — Prof. Hensel (Erlangen) — Dr. Heyfelder (Tübingen) — Prof. Hönigswald (Breslau) — Prof. Husserl (Göttingen) — Dr. Jacoby (Greifswald) — Prof. Jerusalem (Wien) — Prof. Jodl (Wien) — Prof. Joël (Basel) — Dr. Kabitz (Breslau) — Prof. Kinkel (Gießen) — Dr. Klemm (Leipzig) — Dr. Köster (München) — Dr. Kroner (Freiburg i. B.) — Dr. Kuntze (Berlin) — Prof. Lask (Heidelberg) — Prof. Lasson (Berlin) — Prof. Lehmann (Posen) — Prof. Leser (Erlangen) — Dr. Lessing (Hannover) — Dr. Linke (Jena) — Prof. G. F. Lipps (Zürich) — Prof. Medicus (Zürich) — Dr. Mehlis (Freiburg i. B.) — Dr. Menzel (Kiel) — Prof. Menzer (Halle) — Prof. Messer (Gießen) — Dr. Metzger (Leipzig) — Dr. Meyer (München) — Prof. Misch (Marburg) — Prof. Natorp (Marburg) — Dr. Nelson (Göttingen) — Dr. Nohl (Jena) — Prof. Pfänder (München) — Prof. v. d. Pfordten (Straßburg i. E.) — Prof. Rehmke (Greifswald) — Dr. Reinach (Göttingen) — Dr. Reininger (Wien) — Prof. Rickert (Freiburg i. B.) — Prof. Riehl (Berlin) — Prof. Ritter (Tübingen) — Dr. Ruge (Heidelberg) — Dr. Schlick (Rostock) — Prof. Schmekel (Greifswald) — Prof. F. A. Schmid (Heidelberg) — Prof. H. Schneider (Leipzig) — Dr. Schrempf (Stuttgart) — Prof. Schwarz (Greifswald) — Dr. Seidel (Zürich) — Dr. Siegel (Wien) — Prof. Simmel (Berlin) — Prof. Spitta (Tübingen) — Prof. Spitzer (Graz) — Prof. Spranger (Leipzig) — Prof. Tönnies (Kiel) — Prof. Uphues (Halle) — Dr. Utitz (Rostock) — Prof. Vaihinger (Halle) — Dr. Verweyen (Bonn) — Prof. Wahle (Czernowitz) — Prof. Wallaschek (Wien) — Dr. Weidenbach (Gießen) — Prof. Wentscher (Bonn) — Prof. Wernicke (Braunschweig) — Prof. Willmann (Prag) — Prof. Windelband (Heidelberg).

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIX. Band, 4. Heft.

XXI.

Friedrich Rosens Darstellung der persischen Mystik

in dem Vorwort zu der Neuausgabe von Georg Rosens Mesnevi des Scheich Mevlana Dschelal ed din Rumi.

Von

Ludwig Stein.

Die Mystik ist die Alchimie der Religion. Wie die Alchimie nach der Formel suchte, um Gold zu bereiten, so suchte zu gleicher Zeit die Menschheit des Mittelalters nach einer einfachen Formel, einer sicheren Methode zur Erlangung des Seelenheils. Bei beiden handelte es sich darum, hinter den Schleier des Geheimnisses zu kommen, der das ersehnte Ziel verbarg. Die Alchimisten haben kein Gold bereitet, aber ihr Suchen ist doch nicht vergeblich gewesen. Es hat zu einer exakten Beobachtung der Naturkräfte und damit zu den wichtigsten Entdeckungen und Erfindungen und schließlich zur Begründung derjenigen Wissenschaft geführt, welche vielleicht von allen noch am ehesten dazu berufen ist, einen tiefen Blick in das Wesen der Dinge außer uns, ja vielleicht in die Frage nach dem Ursprung und dem Wesen des Lebens selbst zu tun. Anders die Mystik: Ihre Ziele waren nicht greifbare. Ob sie erreicht waren oder nicht, das entschied nicht ein objektiver Befund, sondern lediglich der subjektive Seelenzustand des Suchenden. Wer in religiöse Verzückung gerät, der hat die Vereinigung mit Gott erlangt. Sein Glaube hat ihm geholfen. Der Weg war sein Ziel. Subjektiv Erlebtes ist für das Subjekt Wahrheit. Einen Beweis dafür ist man niemandem schuldig. Nur wenn man andere an dem

selbst Erlebten teilnehmen lassen will, dann muß man eine Methode, einen Weg haben, auf dem die anderen zu demselben Ziele gelangen können. Das Bedürfnis einzelner Erleuchteter, die selbstempfundenen Heilswohltaten den Mitmenschen zugänglich zu machen, hat im Christentum zur Entstehung der Sekten, im Muhammedanismus zur Begründung zahlloser „Richtungen“ und schließlich zur Stiftung der verschiedenen Derwischorden geführt. Und diese haben sich wieder, je nach der Auffassung der einzelnen Pīre oder geistlichen Führer, die ihrer Methode (tarīqāt) Geltung zu verschaffen wußten, weiter verzweigt und verästelt. In Persien haben aber alle diese Richtungen, die unter dem Namen Sufismus zusammengefaßt werden, dabei doch etwas Gemeinsames. Sie haben die Form der Dichtung angenommen und erfüllten vom zehnten Jahrhundert an immer mehr die ganze poetische Literatur, so sehr, daß man wohl ohne Übertreibung sagen kann, daß nunmehr jeder Dichter Mystiker war und fast jedes Dichterwerk mehr oder minder mystisch gefärbt erscheint oder gedeutet werden kann.

In dieser Literatur nun hat der Sufismus der Welt einen kostbaren und unerschöpflichen Schatz von Kunstwerken ersten Ranges beschert. Auf dem Boden keines anderen Landes hat die Mystik so schöne und reiche Blüten gezeitigt, wie auf dem Persiens. Aus ihm hat seit Goethe die deutsche Literatur in reichem Maße geschöpft und sich um neue Gedanken und Kunstformen bereichert, so mangelhaft und oft irreleitend zuerst die Übersetzungen von persischen Dichterwerken, so unvollkommen anfangs unsere Kenntnisse der orientalischen Philosophie auch waren. Selten hat, wie dies bei Rückert der Fall war, einem Dichter auch eine gründliche, wissenschaftlich-orientalische Sprach- und Sachkenntnis zur Verfügung gestanden. Vielfach hat dichterische Begabung sich über die Tiefe der Gedankenwelt hinweggesetzt und uns mit geschickter Benutzung orientalischer Formen und Ausdrucksweisen nur die Schale gegeben, nicht den Kern erschlossen. Und andererseits ist es auch unter den wirklichen Gelehrten nur wenigen gegeben — und wenige haben auch das Bedürfnis dazu empfunden —, das Schöne in den ihnen zugänglichen Literaturen in gemeinverständlicher und künstlerischer Form wiederzugeben.

In dem hier angezeigten Werke hatte sich Georg Rosen diese Aufgabe gestellt. Er wollte „das größte und bedeutendste

Erzeugnis der persischen Mystik, ein Werk, das fast dem Koran gleich geachtet, noch heute, nach siebenhundert Jahren, die Gedankenwelt des Islam vom Adriatischen Meer bis zum Bengalischen Meerbusen, von Turkistan bis Jemen mehr oder minder beherrscht, bei möglichster Wiedergabe der dichterischen Form der gebildeten deutschen Leserwelt zugänglich und verständlich machen."

Georg Rosens Mesnevi-Übersetzung, die aus dem Jahre 1849 stammt, erscheint nun in neuer Auflage in Georg Müllers Verlag als erster Band der Sammlung orientalisch-klassischer Übersetzungen. Sein Sohn, Friedrich Rosen, der schon als Verdeutscher der „Sinnsprüche Omars des Zeltmachers" bekannt ist, hat nun zu diesem Buche eine bemerkenswerte Einführung geschrieben, der auch die obigen Worte entnommen sind. Was er in dieser Einleitung sagt, ist zumeist ein Niederschlag dessen, was er in frühen Wanderjahren im Orient durch Vertiefung in die Werke Dschelāl ed dīns und anderer ähnlicher Dichter und nicht minder durch langjährigen Verkehr mit vielen dem großen Mystiker verwandten Seelen gewonnen hatte. Insbesondere verdankt er, wie er mitteilt, dem Derwischorden, der Sefī Alī Schāhī in Teheran, und vielen Personen in hervorragender Stellung die weitgehendste Förderung und Belehrung. In den Kreisen der Gebildeten herrschte vor 15 Jahren in Persien der Sufismus vor, und mit Stolz nahmen gerade die Höchstgestellten das Derwischtum für sich in Anspruch.

„Das Sufitum liegt nicht im wollnen Rocke; kleide
Dich wie du willst, es gibt auch Derwische in Seide." [1])

„Dank den vielfachen Anregungen und Aufschlüssen", so führt Friedrich Rosen fort, „die ich bei meinem langjährigen Aufenthalte in Persien im Kreise dieser Männer gewonnen hatte, konnten mir die an sich oft abstrusen Ideen der Philosophie des Orients zur lebendigen Wirklichkeit werden, und so darf ich hoffen, daß der Leser aus dieser Skizze doch einen gewissen Einblick in die eigenartige Ideenwelt unseres Mystikers gewinnen wird, wie er ihn vielleicht aus der bloßen Bücherweisheit allein nicht hätte schöpfen können."

[1]) Dieser Vers Dschelāl ed dīns spielt darauf an, daß die Sufi ihren Namen von dem arabischen Wort suf, Wolle, herleiteten, weil das Wollkleid, das „härene Gewand", das eigentliche Kleid der Derwische ist.

„Des Schreibrohrs schwarzer Spur folgt der Gelehrte,
Der Sufi folgt allein des Meisters Fährte."

Friedrich Rosen führt den Leser „auf des Meisters Fährte" zu seinem Verständnis, und gibt, soweit wie möglich, in seinen eigenen Worten ein Bild von der Weltanschauung, die seiner Philosophie als Grundlage dient.

Die Einleitung Friedrich Rosens in das Übersetzungswerk seines Vaters ist für die philosophisch interessierten Kreise von um so größerem Belang, als die Grundlinien der neuplatonischen, neupythagoreischen und alexandrinischen Philosophie sich hier in sufisch-islamischem Gewande präsentieren. Auf dieses große, für die Geschichte der Philosophie bedeutsame Werk hinzuweisen, ist der Zweck dieser einführenden Zeilen.

Das Werk erscheint als erster Band der von Georg Müller's Verlag veranstalteten Sammlung der Meisterwerke Orientalischer Literatur in deutschen Originalübersetzungen, herausgegeben von Dr. Hermann von Staden.

XXII.

Platos Stellung zu Erziehungsfragen.

Von

Dr. **Jegel**, Studienlehrer.

Vor einigen Jahren veröffentlichte nach langen Vorstudien der Münchner Hochschulprofessor Geheimrat Dr. Rob. v. Pöhlmann seine Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus. Das feinempfundene Buch, das als ein bahnbrechendes mannigfache Aufnahme fand, behandelt Ideen und Vorschläge, welche im Altertum zur Lösung der sozialen Frage entstanden, und gibt u. a. auch eine eingehende, scharfsinnige Analyse von Platos Republik und Gesetzen. Indem mein hochverehrter Lehrer, dem ich in dankbarer Verehrung zu seinem 60. Geburtstage diesen Essay widme, logisch den Aufbau der platonischen Systeme entwickelt, bespricht er auch Platos Stellung zur Jugenderziehung. Da manche Gedanken des großen Griechen im Hinblick auf Gegenwartsströmungen und Zukunftspläne interessant erscheinen, möchte ich die einzelnen Gedankenreihen, die Pöhlmann seinem Endziel entsprechend mitunter nur andeutet, weiter ausführen und Platos Worte in freier Übertragung mit verbindendem Text vorlegen. Ich habe mit teilweiser Benützung vorhandener Übersetzungen, die allerdings nicht immer moderner Textkritik standhalten, hauptsächlich nach der Didotausgabe etwas Neues zu geben versucht.

Der Standpunkt Platos ist in seinen beiden einschlägigen Hauptwerken, 'Staat' und 'Gesetze', ein wesentlich anderer; infolgedessen müssen die in ihnen enthaltenen Anschauungen gesondert betrachtet werden. (Stellen aus andern Schriften Platos habe ich um der Einheitlichkeit der Komposition willen mit Absicht nur als gelegentliche Parallelen beigezogen.)

Der Vernunftstaat Platos wird gegründet, 'nicht in der Absicht, daß eine Klasse vor allen glücklich sei, sondern möglichst die Gesamtheit, der ganze Staat'.

'Da der Mensch, nur wenn er von Kindheit an richtig erzogen wird, zu einem wohlanständigen wird' (Plato, Staat 401 d und 558 a/b), widmet Plato den Erziehungsfragen große Aufmerksamkeit. Der Guterzogene hat auch einen Blick 'für das mangelhaft Gebliebene und unschön Ausgeführte oder von der Natur unschön Gebildete' (l. l. 401 e); 'denn gute Erziehung und Ausbildung schafft, wenn sie bewahrt wird, tüchtige Geister (l. l. 424 a) und ist Erhalter der Tugend während des ganzen Lebens' (l. l. 549 b).

Über die Tätigkeit des Jugendbildners urteilt Plato ähnlich wie moderne Psychologen: 'Sie erscheint ihm die Fähigkeit eine Schwenkung herbeizuführen, auf welche Weise jemand möglichst leicht und wirksam herumgedreht wird [von dem Dunkeln — d. h. von der minderwertigen Erkenntnis der Wahrheit — zum Licht — d. h. zur vollen Erkenntnis der Wahrheit]; nicht aber die Kunst dem Menschen das Sehen [d. h. das Erkennen] selbst einzupflanzen' (l. l. 518 d).

Plato stellt also den zweifellos richtigen Satz auf, daß der Lehrer keine Kräfte in den Schüler hineinzaubern, sondern nur mit Benützung der natürlichen Anlagen bei Ausbildung des Geistes 'behilflich' sein kann.

Neben der bewußten aktiven und direkten Erziehung durch die vom Staat zum Amt berufenen Personen tritt die durch das Beispiel der Umwelt, z. B. in negativer Richtung Einflüsterungen gewissenloser Dienstboten (l. l. 549 e). 'Durch mangelhafte Erziehung, wie durch schlechten Umgang muß das Bessere der Übermacht des Schlechteren erliegen' (l. l. 431 a). Infolgedessen muß man 'wie der Landmann das wilde Unkraut nicht aufkommen lassen, sondern das Nutzbare pflegen und veredeln' (l. l. 589 b).

Nachdem wir die allgemeinen Grundgedanken der Pädagogik im Vernunftstaat kennen gelernt haben, wollen wir uns den Einzelfragen zuwenden.

Auch Plato erkennt die Wichtigkeit der vorgeburtlichen Erziehung; denn er sagt: 'tüchtige Geister sind, wenn sie eine derartige [gute] Erziehung erlangt haben, noch besser [d. h. tauglicher] als früher sowohl zu anderm als insbesondere zum Zeugen, wie man

auch bei andern Lebewesen beobachten kann' (l. l. 424 a). Deshalb sucht der Staat auf das Werden neuer Menschen Einfluß auszuüben, und zwar auf zweierlei Weise: Er setzt für die Zeugung ein gewisses Alter fest, bei den Frauen 20—40, bei den Männern 30—55 Jahre; 'denn diese Jahre sind der Höhepunkt der körperlichen und geistigen Entwicklung' (l. l. 460 e). Vor allem aber führt Plato eine — allerdings eingeschränkte — Frauengemeinschaft ein. 'Denjenigen, welche unter den jungen Männern im Krieg oder in anderer Hinsicht sich auszeichnen, muß als Vorzug und Belohnung eine reichlichere Möglichkeit mit Frauen zu verkehren gegeben werden, damit zugleich eine Gelegenheit, aus der die meisten Söhne von jenen entstehen, vorhanden ist' (l. l. 460 a u. b., cf. auch l. l. 459e, 460a, 389b). 'Wenn daher ein älterer oder jüngerer für den Staat zeugt, so betrachten wir seine Tat für ein sündhaftes und ungerechtes Verbrechen, weil er in dem Staat ein Kind pflanzt, das — wenn es verborgen bleibt — nicht unter Opfern und Gelübden entsteht, welche bei den einzelnen Vermählungen Priester und Priesterinnen und die gesamten Bürger tun, indem sie bitten, daß aus den tüchtigen Eltern noch bessere Kinder ... erwachsen, sondern jenes Kind ist eine Frucht der Finsternis und unheilvollen Willkür' (l. l. 461 a, cf. auch l. l. 407 e). Schroff und in vollem Bewußtsein der Konsequenzen wird also das Gesetz der Zuchtwahl und wie bei Malthus, die Verantwortlichkeit der Eltern für die Nachkommenschaft betont. Auch das persönlichste aller Menschenrechte wird dem einen großen Ziel, körperlich und geistig tüchtige Bürger zu gewinnen, untergeordnet. Durch die Einschränkungen will Plato einen unverhältnismäßigen Geburtenüberschuß beseitigen — 'man soll nicht über das gebührende Maß zeugen aus Furcht vor Armut oder Krieg' (l. l. 372 b) —; denn eine besitzlose Masse bedeutet eine Gefahr für den Bestand des Staates oder veranlaßt kriegerische Vorstöße um Land für die Enterbten zu gewinnen. (Wieweit ist von der Erkenntnis, daß Bestimmungen gegen uneingeschränkte, planlose Zeugung für die Zukunft des Vaterlandes sehr wünschenswert sind, der moderne Staat entfernt! Er kümmert sich allenfalls um die Existenzmittel der Ehegatten, aber nicht um die seelischen und körperlichen Eigenschaften der künftigen Eltern.)

Das neugeborene Kind will Plato in öffentlichen Pflegeanstalten untergebracht wissen. „Diejenigen Behörden, welche

für diese Aufgabe bestimmt sind, Männer oder Frauen oder beide, müssen die neugeborenen Kinder aufnehmen [zum Zeichen, daß sie dieselben als daseinsberechtigte Glieder des Staates anerkennen]; ... nachdem die Beamten also die Kinder von tüchtigen [Eltern] in Empfang genommen haben, werden sie dieselben in das Haus zu den [bestimmten] Ammen, welche in einem bestimmten Stadtteil gesondert wohnen, tragen. Die Kinder von schlechteren [geringeren] Eltern aber oder wenn von andern eines verkrüppelt [gebrechlich] geboren wird, lassen sie insgeheim und verborgen, wie sich geziemt, verschwinden. So wird es ein reines [tüchtiges] Geschlecht von Wächtern geben. ...Außerdem lassen die Beamten die Mütter, wenn sie Milchüberfluß haben, zum Säuglingshaus führen und verhüten auf alle Weise, daß eine Mutter ihr eigenes Kind erkennt und sind sehr bedacht, daß jene, wenn sie selbst weniger zum Stillen geeignet sind, den andern Milchreichen dienen. Auch werden die Beamten dafür sorgen, daß diese selbst eine bestimmte Zeit Milch geben können' (l. l. 460 b ff.). Diese „Aufzucht" aller Säuglinge in Krippen soll also einerseits jedem Neugeborenen die ihm von der Natur zugedachte Mutterbrust gewährleisten, anderseits verhüten, daß Eltern und Kinder, sich gegenseitig kennend, Familienrücksichten dem Staatsinteresse, d. h. dem Glücke aller voranstellen. Um dem Nepotismus zu entgehen, setzt Plato anstelle der häuslichen die öffentliche, gemeinsame Erziehung auch für das spätere Kindes- und Jünglingsalter mit all den Gefahren der Schablonisierung und Verflachung (l. l. 543 a, cf. auch Staatsmann 308 c). Ihn mag auch der Gedanke geleitet haben, daß das Elternsein nicht von vornherein die nötigen Fähigkeiten zum Erziehen bedingt (Rep. 541 a). Aber nicht nur der Säuglinge nimmt sich Plato liebevoll an, sondern auch die Zeit des erwachenden Lebens sucht er gegen Unvernunft der Umgebung zu schützen. 'Nicht sollen die Mütter [d. h. wohl — nach dem oben Entwickelten — die Pflegemütter], jenen [Dichtern] Glauben schenkend, die Knaben schrecken, indem sie ungebührlich erzählen, daß gewisse Gottheiten bei Nacht in vielfach verschiedener und fremdartiger Gestalt herumirren, damit sie [die Mütter] nicht zugleich gegen die Götter Übles reden und die Kinder furchtsam machen' (l. l. 381 e).

Um den Charakter der Kinder zu erkennen, unterwirft sie Plato mannigfachen Proben: 'Man muß ... einen Wett-

kampf für sie veranstalten und darauf achten ..., ob sie furchtsam sind, ob .. einer ein guter Wächter seiner selbst ist und .. sich in allen Lagen tauglich und harmonisch zeigt, als ein solcher, wie er sich und dem Staate am meisten nützt' (l. l. 413 c—e, cf. auch Staatsmann 308 c). Diesen Prüfungen werden alle ohne Rücksicht auf Abstammung unterworfen. 'Die Beamten heißt nun die Gottheit' [die Plato hereinzieht, um seinen Vorschriften größeres Gewicht und unbedingten Gehorsam zu sichern], 'zuvörderst und am meisten auf nichts mehr treue Sorge und Aufsicht verwenden als auf ihre Kinder, was vor allem ihrem Geiste beigemischt ist. Und wenn einer von ihnen als ein kupferner oder eiserner [d. h. minderwertiger] geboren wird, so sollen sie sich seiner unter keinen Umständen erbarmen, sondern ihm die seiner Natur entsprechende Stellung zuteilen und zu den Handwerkern oder Bauern hinabstoßen (!), wie anderseits wenn einer von jenen [den Bauern oder Handwerkern] als ein goldener oder silberner [d. h. vollwertiger] erzeugt wird, so sollen sie ihn in eine höhere Stellung, zum Wächter oder Krieger, emporheben' (Staat 415 b/c, cf. 495 d). Dem künftigen Wächter [Beamten] muß 'Gedächtnis, leichte Auffassungsgabe, Edelmut, Neigung und Verwandtschaft zur Wahrheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Enthaltsamkeit (= Mäßigkeit?) angeboren sein (l. l. 481 a).

Plato will nur Begabung und Neigung, nicht Abstammung und Elterneitelkeit für die Lebensstellung entscheidend sein lassen, auch aus dem Grunde, damit 'die Talente aus dem Volke nicht in Haß und Neid gefährliche Wühler und Umstürzler werden, sondern die höheren Klassen verstärken' (Pöhlmann, l. l. I, 438). 'Jeder soll der einen Beschäftigung, zu der er von der Natur tauglich ist, zugeführt werden, damit jeder seinen bestimmten Beruf ausübt und nicht eine Vielheit, sondern eine Einheit wird, und der ganze Staat auf diese Weise eine Einheit, nicht eine Vielheit wird' (Staat 423 d; 470 a/b). — Dem Ziel der Erziehung einheitliche Menschen zu schaffen, sollen auch die jugendlichen Spiele dienen. 'Müssen nicht sofort von den ersten Jahren ab unsere Knaben mehr an gesetzmäßiges Spiel gewöhnt werden, weil sie, wenn sie nichtgesetzmäßiges Spiel betreiben und selbst so [d. h. zügellos] beschaffen sind, niemals brave und tüchtige Männer werden können' (l. l. 424 e). Nach Platos Anschauung also geht die Gesetzmäßigkeit den kleinen Kindern so in Fleisch und Blut

über, daß sie schließlich ganz von selbst, auch wenn sie erwachsen sind, gesetzmäßig handeln und es keiner Bestimmung für Äußerlichkeiten bedarf (cf. auch l. l. 559 a!). Manches, was Gegenwartsdisziplinarsatzungen ängstlich festhalten, erklärt Plato aus diesem Ideenkreis heraus für 'einfältig', z. B. Haarschneiden, Gewandung, Beschuhung, das ganze Äußere des Körpers und was sonst noch von der Art ist' (l. l. 425 b). Die innerliche Unterwerfung unter das Gesetz verlangt Plato auch von der Jugend; denn 'das, was nur durch Wort und Schrift befohlen wird, wird weder geschehen noch Bestand haben' (l. l. 425 b).

Da Gesetzmäßigkeit und Harmonie für Plato nahe verwandt sind, so erstrebt er auch eine harmonische Durchbildung von Seele und Leib (l. l. 410 b ff. und 591 b); 'denn nur die, welche nicht innerlich zerrissen und richtig gemischt sind, können sich selbst und andern Menschen brauchbare Führer und Leiter sein' (l. l. 412 a, 413 e). Plato will 'dem Knaben nicht eher die Selbstbestimmung zulassen, bis wir ihn in eine [gute] Verfassung [seiner selbst] eingeführt haben und in jedem einzelnen nach Ausbildung des Edelsten in ihm — entsprechend dem Vorbild des Edelsten in uns selbst — einen Wächter und Gebieter an Stelle unserer Aufsicht geschaffen haben; dann erst werden wir den Knaben als frei [d. h. selbständig] entlassen' (l. l. 590 e bis 591 a). —

Als ein feiner Seelenkenner erkennt Plato, daß eine harmonische Ausbildung des Geistes, welcher er die Erziehung des Willens gegenüberstellt (l. l. 423 e), nur möglich ist, wenn die Mittel, durch welche sie erfolgt, selbst ein Kosmos, d. h. Einheit, sind. Infolgedessen antwortet Plato auf die Frage: 'Was ist also Bildung?' 'Ist schwerlich eine bessere aufzufinden als jene, welche seit langem erfunden wurde. Diese aber ist die Gymnastik für den Körper und die Musik für die Seele' (l. l. 376 e). 'Die Turnkunst soll vor Verweichlichung, die Musik vor allzu großer Heftigkeit und Roheit schützen; .. auch erzeugt sie eine wohlanständige Gesinnung' (l. l. 410d). 'Ist nicht deshalb die Erziehung durch die Musik die wirksamste, weil der Takt und die Harmonie am meisten in das Innere der Seele eindringen und sie am stärksten ergreifen, indem sie Sittlichkeit [= Zucht?] beibringen und ihn [den Menschen] wohlanständig machen, wenn er recht erzogen ist?' (l. l. 401 d). —

Zu der 'von Jugend auf das ganze Leben lang sorgfältig zu pflegen-

den' Turnkunst, 'der Lehrmeisterin in Zu- und Abnahme' des Körpers (l. l. 521 e), und zu der sog. Musenkunde, welche in eine sprachliche und musikalische zerfällt (l. l. 376/8), treten die mathematischen Disziplinen (l. l. 522 c u. d). Ihren Wert charakterisiert Plato folgendermaßen: 'Die Rechenmeister von Natur werden sozusagen für alle Wissenschaften geschickt, und wenn diejenigen, welche von langsamer Auffassung sind, auf diese Weise unterrichtet und geschult werden, so machen sie, im Falle sie keinen andern Segen erlangen, wenigstens den Fortschritt, daß sie scharfsinniger als zuvor werden' (l. l. 526 b).

Die große Masse schätzte wohl auch im Altertum die Lehrfächer nach ihrem unmittelbaren Nutzen für das praktische Leben ein; denn Plato betont einerseits immer wieder, 'daß ihm alle Einzelkenntnisse nur Übungsmittel für den Verstand seien' (l. l. 530 c u. d), 'nur Vorbereitungswissenschaften und Wege zu dem einen Ziel, die Menschen für die Kenntnis der höchsten Dinge geeignet zu machen' (l. l. 525, 527, 529). Anderseits läßt er einmal den Sokrates dem Glaukon erwidern, als dieser von der 'Verwendbarkeit der Sternkunde für Ackerbau, Schiffahrt, Kriegskunst' spricht: 'du scheinst Angst vor dem Volke zu haben, es möchte glauben, du schlügest nutzlose Wissenschaften vor' (l. l. 527 d).

Dieselbe Ausbildung wie dem männlichen Geschlecht soll auch dem weiblichen zu teil werden, da es zu denselben Aufgaben wie das männliche — nach Maßgabe seiner Kräfte — herangezogen werden soll (l. l. 451 e, 453 a/b, 540 c).

Hinsichtlich der Methode des Unterrichtes gibt Plato eine ebenso kurze als selbstverständliche und richtige Anweisung. 'Die Jünglinge und Knaben müssen eine dem jugendlichen Alter angemessene Unterweisung und geistige Ausbildung bekommen, und auch dem Körper, während sie heranwachsen und mannbar werden, sorgfältige Aufmerksamkeit schenken' (l. l. 498 a u. b).

Den Gedanken des 'allmählichen, zunächst planlosen' Unterrichtes (l. l. 537a), 'der liebevoll auf die Eigenart des Schülers eingeht', führt Plato an anderer Stelle weiter aus und berührt sich dabei mit Ideen, wie sie z. B. in der Gegenwart Oskar Jäger (Lehrkunst und Lehrhandwerk), der Münchner Stadtschulrat Kerschensteiner, Wilh. Münch (Geist des Lehramts, Gedanken über Fürstenerziehung), Herm. Weimer (Der Weg zum Herzen des Schülers) laut werden

lassen. 'Man muß bei dem Lernen jene Methode anwenden, wodurch die Knaben zum Lernen am wenigsten gezwungen zu werden scheinen (!), ... weil es sich nicht ziemt, daß ein freier Mensch etwas in Sklavendiensten [= mit Zwang] lernt; denn die widerwillig übernommenen körperlichen Anstrengungen machen den Leib zwar um nichts schlechter, in dem Geist aber bleibt nichts, was man gezwungen lernt, dauernd haften.... Deshalb erziehe die Knaben beim Lernen nicht mit Gewaltmaßregeln, sondern spielend, damit du besser erkennen kannst, wofür ein jeder natürliche Begabung besitzt'. — Wer allerdings die Absage an den Stock und andere Zwangsmittel so auffaßte, als spräche Plato gegen die unbedingte Unterwerfung unter die Lehrerautorität, der irrt; denn ganz abgesehen von der stets wiederkehrenden Betonung des Gesetz(es)gehorsames tadelt Plato auch einmal zeitgenössische Freiheitserscheinungen im Verhältnis von Lehrer und Schüler. 'Der Lehrer fürchtet die Schüler und schmeichelt ihnen und die Schüler verachten die Lehrer und Hofmeister' (l. l. 563a).

Den systematischen Unterricht will Plato erst nach der turnerischen Ausbildung zu Beginn der 20er Jahre anfangen lassen; denn der griechische Philosoph geht von der Anschauung aus, 'daß bei starker körperlicher Inanspruchnahme der Geist müde sei und daß nur das Lernen Wurzel fasse, bei dem ein Überblick über die gegenseitige Verwandtschaft der wissenschaftlichen Unterrichtsfächer und von der Natur des Seins gegeben werde' (l. l. 537 b u. c). Plato weist also die methodische Beschäftigung mit den Wissenschaften, die einen gereifteren Geist verlangen, ungefähr denselben Jahren zu, in denen unsere Studenten in höheren Semestern zu stehen pflegen, und würde eine Verbindung des Einjährigendienstes und Studiums als unmöglich verwerfen.

Mit einer uns rücksichtslos und freiheitsfeindlich anmutenden Konsequenz werden die Bildungsmittel für ihren erzieherischen Beruf zurechtgestutzt und gezwungen sich eine ganz bestimmte Entwicklung — wenn man dieses Wort überhaupt gebrauchen darf — gefallen zu lassen. Soweit sie 'der Verweichlichung, Unsittlichkeit, Unwahrhaftigkeit, Gottlosigkeit' dienen, werden sie verworfen und unter die Präventivzensur des Staates gestellt (cf. auch Gesetze 801/2). Welche eigenartigen Berührungspunkte Platos mit modernen Sittlichkeitsvereinler und mit — Goethe, Wilh. Meisters Wander-

jahre II, 8 (Pädagog. Prov.), und doch welcher Kontrast besteht in den Voraussetzungen, in den Beweggründen und noch mehr in dem Maßstab für das Unrechte und Unsittliche zwischen den Titanen und den Epigonen! 'Entweder müssen die Dichter in ihren Werken uns das Abbild der guten Sitten vorstellen und nahebringen oder sie dürfen überhaupt nicht dichten, ... und auch den übrigen Künstlern muß man Zügel anlegen und sie verhindern, daß sie jenes Schlechtbeschaffene, Ungenügsame, Unedle, Unziemliche in ihren Abbildern der Lebewesen, in den Gebäuden oder in einem andern Werk darstellen oder wenn sie dieses [die Wiedergabe des sittlich Tadellosen] nicht leisten können, so darf ihnen nicht erlaubt werden, bei uns tätig zu sein, damit nicht die Wächter [= Beamten], welche durch den Anblick schlechter Vorbilder erzogen werden, gleichsam wie durch ein schlechtes Gras, indem sie große Mengen täglich allmählich abpflücken ..., ein großes Übel unbewußt (!) in ihren Geist aufnehmen, sondern man muß solche Künstler aufsuchen, welche nach ihrer Anlage die Natur des Schönen und Geziemenden aufspüren können' (Staat 401 b). Ein Zwiespalt, der unsere Welt durchzieht, ist also im 'besten Staat' unmöglich: Für Jugend und Erwachsene gibt es keine doppelte Moral. Das, was die Jugend nicht sehen und hören darf, ist auch für die Erwachsenen unschicklich. Um ein reines Geschlecht zu erziehen, wünscht Plato, 'daß die Jünglinge, gleichsam an einem gesunden Ort wohnend, aus der ganzen Umwelt, von welcher Seite auch immer ein Lichtstrahl von den schönen Werken her in ihr Auge oder Ohr fällt, Nutzen ziehen und ein Luftzug, der aus heilsamen Gegenden Gesundheit bringt, sie schon von Kindheit an unbemerkt (!) zur Freundschaft und Übereinstimmung mit dem Schönen veranlaßt' (l. l. 401 c).

Da Plato erkennt, daß jenes große Maß von Selbstverleugnung, das er von den Bürgern seines Idealstaates fordert, nicht ohne starke sittliche Religiosität möglich ist, legt er auch besonderen Nachdruck darauf, 'daß die Kinder von Jugend auf in Meinungen über das Rechte und Ehrenhafte von den Eltern erzogen werden', während er 'die entgegengesetzten, mit Vergnügungen verbundenen Lebensprinzipien ausgeschaltet wissen will' (l. l. 538 e).

Aus diesem Gedankenkreis heraus will er auch verhüten, 'daß die Kinder die ersten besten Märchen von den ersten besten Dichtern hören und in ihren Seelen Vorstellungen aufnehmen, die großenteils denen entgegengesetzt sind, von denen wir glauben, daß

sie [die Kinder] dieselben im späteren Leben festhalten müssen' (l. l. 377 b). 'Um kein schlechtes Vorbild zu geben, darf man vor den zuhörenden Jünglingen auch nicht sagen, daß jemand, wenn er das größte Unrecht begeht, oder seinen unrechthandelnden Vater auf alle Weise züchtigt, nichts Auffälliges, sondern nur das tut, was die ersten und höchsten Götter getan haben' (l. l. 378 b). In Konsequenz dieser Anschauungen spricht sich Plato gegen die 'unwahren Märchen' aus, wie sie Homer und Hesiod von den Göttern erdichtet haben, und will die Jenseitsvorstellungen — göttliches Strafgericht für die Ungerechten, paradiesische Seligkeit für die Gerechten —, schon im Kinde erwecken (l. l. 614 c, 615 c, 618 e): Plato vertritt also gleich dem Christentum den eudämonistischen Standpunkt, den Kant mit unerbittlich-grausamer Logik verwirft. —

Entsprechend der wesentlich verschiedenen Grundlage, welche der Gesetzesstaat gegenüber dem Idealstaat hat, finden sich auch über die Pädagogik andere Vorschriften, die noch mehr ins Detail gehen; denn Plato konstruiert den Idealstaat, ohne die Verwirklichungsmöglichkeit immer im Auge zu behalten, während er sich im Gesetzesstaat mehr auf dem Boden des Realisierbaren bewegt.

Auch in den Gesetzen definiert Plato die Worte 'Bildung' und 'Erziehung'. — Die kürzeste Begriffsbestimmung lautet: 'Erziehung beruht offenbar darin, die Knaben zu der Einsicht, welche das Gesetz wie die ältesten und erfahrensten Männer übereinstimmend als das wahrhaft Richtige erklärt und gebilligt haben, hinzuführen und zu leiten. ... Der Knabe soll nicht gewöhnt werden im Widerspruch zu dem Gesetz und denen, welche dem Gesetze gehorsam sind, sich zu freuen oder Schmerz zu empfinden, sondern [er soll] über dieselben Gegenstände wie der Greis sich freuen und Schmerz empfinden' (Gesetze 659 d; 788 c). — Die letztere Forderung scheint die Jugend zu verkennen; doch zeigt sich Plato an anderer Stelle als sehr sorgfältiger Beobachter der kindlichen Natur, 'welche das Bedürfnis hat sich fortwährend zu bewegen und Laute auszustoßen' (l. l. 653 e) und 'welche nicht mit demselben Verstand, den sie später hat, geboren wird' (l. l. 672 a). Auch betont Plato die Notwendigkeit, die Eigenart jedes Kindes zu beachten, wenn er, die lazedämonische Erziehungsweise tadelnd, erklärt: 'Und nicht nimmt jemand [bei den Lazedämoniern] sein eigenes Füllen, das sehr wild und unzufrieden ist,

von der Herde weg und übergibt es gesondert dem Bereiter zur Behandlung oder erzieht es selbst, indem er es streichelt, zähmt und alles zur Erziehung Nötige anwendet' (l. l. 666 e).

Im Hinblick auf diese Sachlage dürfen wir die obige auffällige Bemerkung (l. l. 659 d, 788 c) nicht wörtlich, sondern nur als allgemeine Zielangabe für die Erziehung auffassen. Dieses Ziel aber erblickt Plato in der Unterwerfung der natürlichen Neigungen unter die bessere Einsicht. 'Jeder wähnt schon als Knabe fähig zu sein alles zu erkennen, auch glaubt er seine Seele durch Billigen [ihrer Wünsche] hochzuhalten und gestattet ihr [deshalb] bereitwillig alles, was sie will, zu tun; man muß aber sagen, daß er ihr durch solches Verhalten schadet und nicht Gutes erweist, obwohl er ihr nach unserer Meinung den ersten Platz gleich hinter den Göttern einräumen müßte' (l. l. 727 b).

Die zweite Definition des Begriffes 'Erziehung' zeigt die Entstehung der platonischen Meinung. 'Ich behaupte nämlich, daß das erste recht kindliche Empfinden Freude und Schmerz ist, und daß dieses Gefühl zuerst gut und böse in der Seele wird. ... Erziehung nenne ich also die den Kindern zuerst zuteil gewordene Tugend, wenn eben Freude und Schmerz, Freundschaft und Haß auf die richtige Weise in der Seele entsteht, bevor sie [die Kinder] vernünftig geworden sind; wenn sie aber zu Verstand gekommen sind, so werden sie mit der Vernunft übereinstimmen, daß sie an die geziemende Sitte [das Haßenswerte von Anfang an bis zum Ende zu hassen und das Liebenswerte zu lieben] mit Recht gewöhnt wurden, und diese allgemeine Übereinstimmung ist die Tugend' (l. l. 653 a und 659). — Am schärfsten zeigt die 3. Stelle Platos Ansicht von wahrer Erziehung und richtiger Bildung: 'Indem wir die Erziehung einzelner Menschen tadeln und loben, nennen wir den einen unter uns gebildet, den andern ungebildet, obwohl er bisweilen im Kleinhandel, Schiffsreederei oder in andern ähnlichen Dingen ein wohlgebildeter Mann ist. Diejenigen, welche diese Ansicht haben, erklären augenscheinlich jene Bildung für keine Bildung, sondern nur die schon im jugendlichen Alter beginnende Anleitung zur Rechtschaffenheit, weil nur sie [die Anleitung] bewirkt, daß man ein vollkommener Bürger zu werden begehrt und wünscht, und weil sie im Gehorchen und Befehlen mit Recht erfahren macht. Jener Ausdruck [vom Gebildet- und Ungebildetsein] will m. E. die letztere Erziehung allein für wahre Bildung, dagegen die, welche auf Gelderwerb, Körperkräfte oder andere Fertig-

keiten abzielt, für schmutzig, unfrei und überhaupt des Namens Bildung unwürdig erklären. Wir wollen nun nicht mit jenen [Banausen] über den Namen streiten, sondern nach allgemeiner Übereinstimmung das Gesagte festhalten, daß der richtige Erzogene meist [an andern Stellen (cf. Schluß des Aufsatzes!) 'immer'] tüchtig wird; deshalb wollen wir die Erziehung niemals gering schätzen, sondern sie unter die herrlichsten Güter, welche Männern zuteil werden (können), rechnen, und jedermann muß, wenn sie etwa verloren geht, aber wieder hergestellt werden kann, dies [letztere] nach Kräften während des [ganzen] Lebens betreiben' (l. l. 643 a/644 b). Nicht leicht kann das Streben nach einseitigem Fachwissen entschiedener verworfen und das Verlangen nach allgemeiner Bildung als das allein richtige bezeichnet werden, als mit diesen Worten. (Diese Mahnung tut gerade in unserer Zeit doppelt not, wo weite Kreise in dem Bemühen 'modern' zu sein, 'die Jugend für das praktische Leben vorzubilden', im Schulwesen ein Banausentum, das sich früher oder später rächen muß, befürworten; denn die Herzens- und Willensbildung kommt bei dieser Jagd nach sofort in Geld umzusetzenden Kenntnissen zu kurz.) Die Überschätzung des Materiellen bekämpft Plato auch wegen seines prinzipiellen Standpunktes, daß glückliche Zustände des Einzelnen wie des Ganzen in möglichst bescheidenen Verhältnissen mehr gewährleistet sind als im Reichtum. 'Die ins Ungemessene vermehrten Glücksgüter verursachen dem Staate wie dem Einzelnen Feindschaft und Aufruhr. ... Deshalb strebe niemand nach Geld um der Kinder willen, damit er sie bei seinem Tode möglichst reich hinterlasse; ... denn für den Jüngling ist ein Vermögen, frei von Schmeichlern und das Notwendige nicht entbehrend, das allergeeignetste für die Pflege der schönen Künste; denn es paßt zu uns und verschafft uns in der Übereinstimmung [mit uns] ein beschwerdeloses Leben. Wir müssen aber den Kindern viel sittliche Scheu, nicht große Reichtümer vermachen' (l. l. 729 a/b). —

Nachdem wir den allgemeinen Geist, von dem die Erziehung im Gesetzesstaat getragen wird, kennen gelernt haben, wenden wir uns wieder den einzelnen Vorschriften zu.

Überzeugt, daß es für den einzelnen und für den Staat nicht gleichgültig ist, wer in der Ehe zusammenlebt, will Plato, daß der Staat die Bekanntschaft der Ledigen beider Geschlechter vermittelt.

'Im Hinblick auf die eheliche Gemeinschaft muß man die Unkenntnis aufheben, aus welchem Hause und wen jemand freit und an wen man [die Eltern ihre Tochter] verheiratet, und es ist vor allem das anzustreben, daß man in diesen Fragen möglichst auf keine Weise getäuscht wird' (l. l. 771 e). (Wieviel wird in der Gegenwart vor der Eheschließung von beiden Teilen — zusammenphantasiert!). Ähnlich wie heutzutage die Angehörigen der 'Gesellschaft' sich im Tanzsaal oder beim Sport kennenzulernen pflegen, so wünscht Plato öffentliche Spiele, bei denen Jünglinge und Mädchen Reigen aufführen und 'sich gegenseitig entblößt [dekolletiert], soweit vernünftige Scham es zuläßt, sehen können' (l. l. 771 e u. 772 a). 'Wenn jemand, während er schaut und geschaut wird, im Alter von 25 Jahren glaubt, ein Mädchen, das nach seinem Sinne ist und sich zu gemeinsamer Kindererzeugung eignet, gefunden zu haben, so soll er heiraten, und zwar spätestens bei Beginn des 35. Jahres; auf welche Weise aber er zusammenkommen und die Passende suchen muß, soll er zuvor erfahren' (l. l. 772 d/e). 'Verständige Leute sollen den Jungen raten weder die Ehe mit einem armen Mädchen zu fliehen noch vor allem nach der Ehe mit einer reichen zu trachten, sondern wenn alles übrige gleich ist, immer lieber die Verbindung mit einer ärmeren einzugehen; denn dieses wird für den Staat und die künftig verschwägerten Häuser zuträglicher sein; das Gleichmäßige nämlich und Angemessene führt unvergleichlich besser zur Rechtschaffenheit als das Unmäßige. Ferner muß derjenige, welcher sich bewußt ist, allzu wagemutig zu sein und schneller als billig zu Taten fortgerissen zu werden, danach streben der Schwiegersohn sanftmütiger Eltern zu werden; während der mit der entgegengesetzten Natur Begabte gegenteilige Verschwägerungen suchen muß. (!!) Und überhaupt muß man hinsichtlich der Vermählungen den einen Grundsatz aufstellen, jeder müsse diejenige Ehe, welche für den Staat die nützlichste ist, eingehen, aber nicht die, welche für ihn die angenehmste ist' (l. l. 773a und b). Plato lehnt zwar ein förmliches Gesetz ab, daß möglichst ungleichartige Charaktere und auch ungleichartige Vermögensverhältnisse in der Ehe zusammenkommen sollen, will aber das Ziel durch Ermahnung und Überredung erreichen, 'damit nicht durch Verheiratung eines Reichen mit der Tochter eines Reichen oder Mächtigen unverhältnismäßige Ungleichheit des Besitzes für den Staat entsteht; auch könne niemand übersehen, daß der Charakter der Kinder aus denen der

Eltern gemischt sei' (l. l. 773d). — Ohne falsche Prüderie gibt der Gesetzgeber ehrlich zu, daß sich der Staat um die Ehe nur kümmert, damit er in der Zukunft tüchtige Bürger und Bürgerinnen habe. Niemand tappt blindlings in die Ehe, sondern jeder weiß, was er von dem andern Teil zu erwarten hat. (Wie steht es in der Gegenwart? Die Frage stellen heißt den heutigen Gebrauch als äußerlich scheinbar delikater, in Wirklichkeit aber viel peinlicher besonders für das Mädchen zu erkennen. Wieviel Ehen werden unglücklich, weil man sich vorher nicht genügend gekannt, besonders auch das körperliche Moment zu wenig berücksichtigt hat! Wie häufig wird die von Plato verpönte (l. l. 773e) Geldheirat eingegangen!)

Nachdem schon bei der Eheschließung der Zweck der Heirat, der Nachwuchs, entschieden betont wird, kann es nicht wundernehmen, wenn der Gesetzgeber in derselben Frage sich auch an die Ehegatten wendet. — Da der Staat nie mehr oder weniger als 5040 Landlose enthalten soll, muß die Bevölkerung möglichst gleich bleiben. 'Deshalb müssen mittels öffentlicher lobender oder tadelnder Erwähnungen, mittels Ermahnungen der Jüngeren durch die Greise Zeugungen verhütet oder erhöht werden' (l. l. 740d).

Auch der vorgeburtlichen Erziehung im engeren Sinne schenkt Plato seine Aufmerksamkeit, indem er von dem Gedanken ausgeht, 'daß ein großer Kraftzufluß ohne viele und entsprechende Anstrengungen dem Körper tausend Übel veranlasse' (l. l. 789a); er will auch, 'daß sie [die werdenden Mütter] weder viel Vergnügungen noch zügellosen Schmerz empfinden, sondern während jener Zeit [der Schwangerschaft] ein ruhiges, stilles und mildes Leben haben' (l. l. 792e); ferner verordnet er den schwangeren Frauen regelmäßige Spaziergänge (l. l. 789e).

Mit andern Vorschriften Platos, besonders hinsichtlich der Behandlung von Neugeborenen werden unsere Kinderärzte kaum immer einverstanden sein. 'Die Kinder sollen, weil die zarten Körper zu bilden sind, 2 Jahre (!) lang in Windeln gewickelt und durch Wärterinnen, bis die Kleinen stehen können, täglich und auch diejenigen, welche stehen können, bis zum Ende des 3. Jahres möglichst viel spazieren getragen (!) werden, damit sie, noch jung, nicht die Glieder verdrehen, wenn sie sich gegen etwas stemmen; denn die Körper werden am schönsten, wenn sie gleich in der Jugend richtig aufwachsen'. Die kleinen Schreihälse, 'welche schwer schlafen

wollen, sollen möglichst den ganzen Tag und die ganze Nacht (!) unter Gesang geschaukelt werden' (l. l. 790c/d u. 788d). — Seine eigenartigen Anordnungen erklärt Plato auf noch sonderbarere Weise. 'Die Schlaflosigkeit der Kinder ist eine Art Furcht..... Wenn nun jemand von außen her bei einem derartigen Gebrechen [dem von ihm Befallenen] eine Erschütterung zufügt, so überwindet die Bewegung von außen die innere.... und macht sie [die Kinder] des Schlafes teilhaftig' (l. l. 791a). —

Sehen wir also Plato hinsichtlich der körperlichen Behandlung der Säuglinge in manchen Schlußfolgerungen aus meist richtigen Voraussetzungen auf Abwegen, so werden wir ihm anderseits freudig zustimmen, wenn er sich gegen Verzärtelung und für eine zielbewußte Erziehung der Säuglinge ausspricht. Durch diese Ausführungen setzt er sich m. E. in einen gewissen Widerspruch zu den oben entwickelten Gedanken vom vielen Warten der Kinder; denn der Text scheint die andere mögliche Auffassung, daß Plato seine Ausführungen ironisch meine, zu verbieten. 'Verweichlichung bewirkt, daß sie [die Kinder] mißmutig, jähzornig und aufbrausend selbst bei Kleinigkeiten werden, das Gegenteil [Härte] macht sie niedrig denkend, unfrei und menschenscheu' (l. l. 791d). Die Verwöhnung geschieht durch Wärterinnen, 'welche dem weinenden und schreienden Kind alles Mögliche bringen, bis es ruhig ist' (l. l. 792a). Die Kinder sollen aber 'möglichst auf einem mittleren Gemütszustand' gehalten werden; d. h. weder nur Freude noch nur Schmerz haben; 'denn am festesten wurzelt bei allen der Charakter durch Gewöhnung' (l. l. 792d/e). — Derselbe Gedanke [Gewöhnung im jugendlichen Alter] beeinflußt auch die Wahl der kindlichen Spiele, denen Plato sehr große Bedeutung beimißt; denn er behauptet, 'daß Knaben, welche in ihren Spielen gegen früher Änderungen machen, auch notwendig andere Männer werden. Die Neuerungssüchtigen werden aber auch als Männer mit den bestehenden Verhältnissen im Staate unzufrieden sein und ebenso Neuerungen einzuführen versuchen' (l. l. 798c, cf. auch oben!). Durch die herkömmlichen Spiele sollen die Knaben nicht nur Ordnung und Unterwerfung unter das Herkommen lernen, sondern auch für den künftigen Beruf vorbereitet werden. Plato will nämlich, 'daß derjenige, der in einer Beschäftigung künftig ein hervorragender Mann sein soll, diese Tätigkeit schon von Kindheit an betreibe und sich mit Ernst

in die einzelne Verrichtung versenke. Wenn nun z. B. jemand ein guter Landmann oder tüchtiger Architekt sein will, so muß der eine, der Häuserbauer, im Spiel Kinderhäuser errichten, der andere das Land bestellen. Und jeder Erzieher der beiden muß jedem kleine Geräte, Abbilder der wirklichen, anfertigen. Dann müssen die Kinder auch das im voraus lernen, was sie vorher lernen müssen, z. B. der Baumeister messen und das Richtscheit gebrauchen, wie der künftige Soldat im Spielen Reiten lernen oder anderes derartiges tun muß; auch muß man versuchen, schon im Spiel die Vorliebe und die Begeisterung der Knaben darauf zu lenken, was sie notwendig erlangt haben müssen, nachdem sie das Ziel erreicht haben. Die Hauptsache also bei der Ausbildung nenne ich die rechte Anleitung, welche den spielenden Knaben zur möglichst innigen Hinneigung für die Tätigkeit hinführt, in der er, Mann geworden, vollendet sein muß' (l. l. 643b/d). Es scheint, als ob Platos Worte Fröbelsche Kindergärten forderten, allerdings mit dem großen Unterschied, daß Fröbel das Nützlichkeitsmoment, den künftigen Beruf, nicht in den Vordergrund rückt. — Das kindliche Spiel, welches unter der Aufsicht auch Züchtigungsrecht besitzenden Wärterinnen, wohl den Ahnfrauen unserer Kindergärtnerinnen, geschieht, soll die beiden Geschlechter bis zum 6. Jahre vereinigt sehen (l. l. 794a—c). Nach der Trennung sollen 'die Knaben zu (Fecht)meistern im Bogenschießen, Schleudern und Speerwerfen, sowie zu Reitlehrern gehen, die Mädchen aber, wenn sie sich eignen, wenigstens theoretische Kenntnisse in dem Gebrauch der Waffen erlangen' (l. l. 794d).

Wie die Mädchen Tanzlehrerinnen haben (l. l. 813b), so sollen sie auch durch öffentliche, allen gemeinsame, vom Staat besoldete Lehrer (l. l. 813c, 764c/d) während der Mädchenzeit alle Waffenspiele und -tänze lernen, als Frauen aber sich Kenntnisse aneignen, 'wie man stürmt, Reih und Glied beobachtet, die Waffen niederlegt und aufnimmt, ...damit sie ihre Kinder und sonst den Staat schützen können, wenn die Mannschaft im Felde steht' (l. l. 813c—814a). Die militärische Ausbildung des weiblichen Geschlechtes begründet Plato auch durch den Hinweis, 'daß sogar Vögel selbst gegen die stärksten Tiere für ihre Jungen kämpfen' (l. l. 814b) und 'daß bei andern Völkern, z. B. bei den Sarmaten am Pontus, die Frauen derartige Ausbildung genießen' (l. l. 804c).

Wie Plato nicht will, daß von den zwei Geschlechtern das eine, beinahe die Hälfte der im Staat vorhandenen Kräfte, für die Verteidigung des Vaterlandes vollkommen bedeutungslos ist (l. l. 805a), so empfindet er es auch als Übelstand, daß die beiden Hände nicht wie die beiden Füße gleichmäßig ausgebildet werden, und wünscht Abänderung der herrschenden Sitte (l. l. 793d). 'An den Händen aber sind wir durch den Unverstand der Wärterinnen und Mütter gleichsam hinkend geworden; denn, während die natürliche Beschaffenheit eines jeden Gliedes ungefähr gleich ist, haben wir sie wegen des Herkommens verschieden gemacht, indem wir sie nicht richtig gebrauchten' (l. l. 793d).

Die Zeit des spielenden Unterrichts vermittelt auch einige Zahl- und Maßbegriffe (l. l. 819b/c), z. B. indem die Kinder sich gegenseitig paarweise abzählen, Kränze und Trinkschalen auf verschiedene Art verteilen. 'Diejenigen, welche den Gebrauch der notwendigen Zahlen dem Spiele anpassen, nützen den Lernenden für die Aufstellung, Führung und Leitung des Heeres, sowie für die Verwaltung des Hauswesens und machen überhaupt die Menschen sich selbst nützlicher und aufgeweckter' (l. l. 819c, cf. 747b). Eine derartige Übung im Anwenden von Maßen und Zahlen erklärt Plato für sehr notwendig; denn die Unwissenheit der Griechen in dieser Hinsicht 'sei nicht Menschen, sondern mehr Schweine würdig' (l. l. 819c).

Vom 10. Jahre an beginnt der systematische Unterricht mit allgemeiner Schulpflicht für alle Freien. 'Hinsichtlich der Gymnasien und öffentlichen Schulen erklärten wir bereits, daß sie in der Mitte der Stadt, ebenso die Reitschulen und ausgedehnten Plätze für Bogenschießen und andere Plänkeleien als Lern- und Übungsplätze der Jugend um die Stadt herum [je] dreifach angelegt werden müßten (l. l. 804c). Bei aller diesen Orten sollen fremde Lehrer, welche gegen Bezahlung für jedes Fach angestellt wurden, wohnen und alle Kenntnisse, welche auf Krieg und Musik Bezug haben, den die Schule Besuchenden lehren, und zwar nicht nur demjenigen, welchen der Vater die Schule besuchen lassen will, während er bei andern die Ausbildung unterläßt, sondern jeder Mann und jedes Kind muß — wie man gewöhnlich sagt — nach Möglichkeit (!) erzogen werden, da die Kinder mehr dem Staate als den Eltern gehören' (l. l. 804c). Um die Kinder an das Frühaufstehen zu gewöhnen, weil sie, herangewachsen, als Haus-

herren auch zuerst aufstehen sollen, beginnt die Schule, 'wenn der Morgen graut' (l. l. 808 a/c). Zu ihr begeben sich die Knaben in Begleitung der Pädagogen, welche das Benehmen der Jungen überwachen sollen (l. l. 808d), 'denn ein Knabe ist von allen Lebewesen am schwersten (!) zu behandeln, wie er nämlich [einerseits] für das vernünftige Denken eine Quelle, die aber noch nicht fest gefaßt ist, besitzt, so ist er [anderseits] das hinterlistigste (!!), leidenschaftlichste und übermütigste aller Geschöpfe' (l. l. 808d). 'Der richtige Zeitpunkt für den Anfang des Elementarunterrichtes [Lesen und Schreiben] ist das 10. Jahr bei einer Dauer von etwa 3 Jahren, hinsichtlich des Leierspieles das vollendete 13. Jahr, und zwar sollen die Knaben auch bei diesem Lehrgegenstand [nur] 3 Jahre verweilen. Gegenüber dieser gesetzlichen Frist soll weder ein längerer noch ein kürzerer Zeitraum dem Vater oder Knaben, dem lernbegierigen oder trägen, erlaubt sein; der Ungehorsame aber hat nicht teil an den Knabenehren' (l. l. 809e—810a). 'Im Elementarunterricht muß man sich so lange Mühe geben, bis jeder Schreiben und Lesen kann; daß er aber in bezug auf Schönheit und Schnelligkeit vollkommen ist, danach soll man keineswegs bei denen, welchen die natürlichen Anlagen in den festgesetzten Jahren nicht zu Hilfe kämen, trachten.' In der Erkenntnis von der verschiedenen Begabung der Kinder will also Plato die Minderbefähigten, ihnen zur Qual, über ein geringes Mindestmaß hinaus nicht mit dem Studium plagen und verwirft — die Sehnsucht so mancher Gegenwartsjungen — mit den abgeteilten Jahreskursen auch den ev. Wiederholungszwang. Diese Maßregel verstopft auch eine Hauptquelle der Schülerselbstmorde, welche fast immer zurückbleibende, von Schule und vor allem Elternhaus vorwärtsgetriebene Knaben begehen.

Wie in der Gegenwart bildet den Unterrichtsstoff die Lektüre von Schriftstellern. Manche nennt Plato für die Jugend 'gefährlich' und zeigt auch die widerspruchsvolle Stellung seiner Zeit gegenüber den Autoren. 'Tausende behaupten, daß der richtig gebildete Jüngling mit ihnen [den ernsten und heiteren Schriften] zu nähren, ja zu sättigen sei, und zwar dergestalt, daß man dieselben in Vorlesungen oftmals hören und viel lernen lasse, sodaß sie [die Knaben] ganze Dichter auswendig kennen. Andere wieder, welche aus den ganzen Werken Hauptstücke ausgewählt

und [sie, sowie] gewisse ungekürzte Erzählungen in ein Ganzes gebracht haben, erklären, daß jemand wenigstens diese Stellen auswendig kennen und dem Gedächtnis anvertrauen müsse, wenn er unter uns ein guter und weiser Mann von großer Erfahrung und vielem Wissen sein wolle' (l. l. 810e/811a). Auch diese Chrestomathien und Dauphinéausgaben von früheren Schriftstellern befriedigen Plato nicht, 'weil sie vieles enthalten, dessen Kenntnis der Jugend gefährlich ist' (l. l. 811b). Deshalb sollen seine eigenen Reden in den Schulen gelesen werden. Doch wünscht er auch, daß der Unterrichtsminister 'ähnliche Stellen, welche er bei der Dichter- oder Prosaikerlektüre oder in einer ungeschriebenen, nur mündlich vorgetragenen Rede findet, nicht unbeachtet, sondern aufzeichnen läßt, und zwar soll er sogar die Lehrer zwingen, diese schriftstellerischen Erzeugnisse zu lehren und vorzutragen; welchem Lehrer aber diese Werke nicht behagen, dessen Dienste soll er nicht in Anspruch nehmen, doch demjenigen, welcher seiner Empfehlung beistimmt, soll er die Jünglinge zum Lehren und Erziehen übergeben' (l. l. 811e).

Zu dem sprachlich-wissenschaftlichen Unterricht tritt der in der Musik. Auch ihn wünscht Plato für den Anfänger möglichst vereinfacht; 'denn das Entgegengesetzte, welches sich gegenseitig widerspricht, bewirkt schweres Lernen, während der Schüler möglichst leicht lernen müsse; denn die ihm vorgeschriebenen Unterrichtsfächer sind weder klein noch wenig' (l. l. 812e). Der reinen Instrumentalmusik wirft Plato 'Mangel an Kunstsinn und Gaukelei' vor (l. l. 670a).

Im Zusammenhang mit der musikalischen Ausbildung steht die im [Reigen]tanz und Turnen, 'da zu den einzelnen Übungen auch gesungen wird und Instrumente ertönen' (l. l. 812e/813). — Entsprechend dem griechischen Bildungsideal wird der Tanzunterricht in einer uns fremden Weise betont und gewürdigt: 'Ein gut erzogener Mensch muß schön singen und tanzen' (l. l. 654b). Diese Äußerung, welche Anschauungen der Rokokozeit ähnelt, wird uns verständlicher, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß unter 'Tanz' der 'Chorreigen' verstanden wird und daß 'auf schöne Haltung' [des Tanzenden] (l. l. 654e), welche 'rhythmisch und harmonisch' ist (l. l. 655a), geachtet werden soll: d. h. die von Plato gewünschte Tanzkunst deckt sich mit der sogen. rhythmischen Gymnastik unserer Tage.

An die rein gymnastischen Übungen reihen sich die spezifisch militärischen, 'Bogenschießen und das Schleudern anderer Geschosse, jede Kunst des Leicht- und Schwerbewaffneten, Manövrieren, jede Beschäftigung des marschierenden und lagernden Heeres und was zur Reitkunst gehört' (l. l. 813d/e). Plato will also in der Jünglingszeit starke Beachtung des späteren militärischen Berufes, wie die Jugendwehr, Pfadfinder usw. der Gegenwart.

Nachdem Plato die Ausbildung des Knabenalters dargelegt hat, wendet er sich der des Jünglings zu.

'Der Freigeborene muß noch drei Unterrichtsfächer lernen, das eine [von ihnen] ist Rechnen und Zahlenkunde, das andere Messen von Länge, Fläche und Tiefe, das dritte die Sternenkunde, wie sie [die Sterne] im Verhältnis zueinander ihre Bahn ziehen. Doch muß dieses alles in seiner vollen Genauigkeit nicht von der großen Menge, sondern nur von einigen wenigen behandelt werden' (l. l. 817e/818a). 'Was aber von diesen Gegenständen dem großen Haufen notwendig ist, und wie es am richtigsten dargelegt wird, das nicht zu wissen ist einerseits für die Menge schimpflich, anderseits alles genau zu durchforschen weder leicht noch allen möglich. Das Unerläßliche aber — was zur Verwaltung von Haus und Staat, sowie zum Krieg gehört, [nämlich] die Kenntnis des Umlaufs von Sonne, Mond und Sterne, die Ordnung der Tage in Monate, der Monate in ein Jahr — kann nicht beiseite geworfen werden' (l. l. 809c, 822a). 'Was aber von diesen [mathematischen] Fragen im einzelnen, wieviel, wann und wie, was in Verbindung und was getrennt von dem andern, sowie der ganze Zusammenhang der Dinge gelernt werden muß, das muß der zu den andern Gegenständen Vorschreitende zuerst erfassen und lernen, wobei diese [mathematischen] Wissenschaften — Algebra, Geometrie, Stereometrie und Astronomie — Führer sind' (l. l. 818d). — Plato will also in klarer Erkenntnis der Durchschnittsbegabung das tiefere Eindringen einem kleinen Kreis Auserlesener vorbehalten sehen (cf. auch l. l. 965a/b), 'da er vor den Leuten Furcht hat, welche sich mit diesen Wissenschaften zwar beschäftigten, es aber schlecht taten; denn eine gänzliche Unerfahrenheit in allen [diesen] Fragen ist weder schrecklich noch das größte Unglück, sondern die Gelehrsamkeit und Vielwissenheit infolge schlechter Anleitung ist ein viel größerer Schaden' (l. l. 819a). So sehr auch Plato die Verstandesbildung in den Vordergrund rückt

und die Tugend selbst lernbar nennt, so gibt er doch auch gelegentlich Winke, daß er eine besondere Schulung des Willens im Jünglingsalter für nötig erachte. Doch haben die Ausführungen ein Doppelgesicht, sodaß nur bei richtiger Auffassung das erstrebte Ziel, Stählen des Willens in der Richtung auf das Gute hin, erreicht wird. 'Wenn unsere Bürger von Kindheit an in den größten [sinnlichen] Freuden unerfahren sind und nicht geübt werden, daß sie in ihnen genügsam ausharren [= enthaltsam sind?] und infolge sorgloser Hingabe an sinnliche Reizungen nichts Schimpfliches zu tun gezwungen werden, so werden sie dasselbe erleiden wie diejenigen, welche der Furcht unterliegen' (l. l. 635c/d). — Diesen für sich mißverständlichen Satz beleuchtet ein anderer. 'Wenn wir jemand auf rechte Weise furchtsam machen wollen, müssen wir nicht dafür sorgen, daß er mit Unverschämtheit (= Tollkühnheit) streitet und sich im Siegen übt, mit den Genüssen glücklich kämpfend' (l. l. 647c)? Die Forderung selbst ist durch eine beim Turnen gemachte Beobachtung veranlaßt. 'Diejenigen nämlich, welche sich körperlichen Übungen und Anstrengungen unterziehen, werden momentan [bis sie die Anstrengungen gewöhnt sind] schwach' (l. l. 646c). Aus dieser Stellenvergleichung ergibt sich also, daß wir die erste Äußerung nicht in dem Sinne des Sichauslebens verstehen dürfen. Das beweisen auch die von hohem sittlichen Ernst getragenen Gedanken über den 'vertraulichen Umgang zwischen Mädchen und Jünglingen'. 'Es überkäme mich billig Furcht, was man in einem Staat tun muß, in dem kräftige Jünglinge und Mädchen, frei von aller knechtischen Arbeit, welche am meisten den Übermut auslöscht [= Sinnlichkeit dämpft?], sind und welche sich während ihres ganzen Lebens nur um Opfer, Feiern und Festzüge zu kümmern brauchen. Auf welche Weise werden sie sich nun in diesem Staate enthalten von den Leidenschaften, welche schon viele vielfach in das äußerste Verderben gestürzt haben, von denen [aber] sich fernzuhalten die Vernunft, welche [bei uns] Gesetz werden soll, befiehlt; denn es wäre verwunderlich, wenn unser [oben angegebenes] Gesetz nicht über die meisten Leidenschaften Herr werden könnte; der Umstand nämlich, daß übermäßiger Reichtum verboten ist, bietet wohl keinen kleinen Vorteil für Verständigsein. Also auch die ganze Erziehung hat ein angemessenes Gesetz für eben dieses Ziel empfangen [= ist durch ein angemessenes Gesetz auf eben

dieses Ziel eingestellt], und dazu braucht die Behörde [= Unterrichtsminister?] ihr Augenmerk auf nichts anderes zu richten, sondern immer nur die Jünglinge zu beobachten. Dieser Umstand enthält hinsichtlich der andern Begierden, soweit menschliche Kraft vermag, ein Maß; was aber die Liebe der [nicht mannbaren] Knaben und Mädchen, der Männerfrauen und der Frauenmänner [d. h. wohl — wegen der folgenden Ausführungen — der Homosexuellen beider Geschlechter] anlangt, woraus [= aus welcher Verirrung] dem einzelnen Individuum wie dem ganzen Staate unzählige Übel erwachsen, — auf welche Weise kann man sie vermeiden und durch welche bereitete Heilmittel finden die Einzelnen den Ausweg aus jener Gefahr? — Sicherlich nicht leicht, mein lieber Klinias. — Denn hinsichtlich der andern Punkte zwar, in denen wir von der herkömmlichen Gewöhnung abweichende Gesetze treffen, gewährt uns ganz Kreta und Lazedämon passend keine unbedeutende Unterstützung, hinsichtlich der Liebesverhältnisse aber — wir sind ja allein [unter uns] — sind sie uns ganz entgegengesetzt; denn wenn man, der Natur folgend, das vor Laios [der thebanische König, Vater des Ödipus, wurde der Knabenliebe beschuldigt] geltende Gesetz einbringt, daß man mit Recht Männer und Knaben von der geschlechtlichen Vereinigung nach Frauenart abhält, — wobei wir die Natur der Tiere zu Zeugen anrufen, bei denen man kein einziges Männchen findet, welches den Geschlechtsgenossen um derartiger Dinge willen [= Geschlechtsgenuß] berührt, weil es naturwidrig ist —, so werden wir wohl verständig reden und mit eurem Staat [Kreta und Lazedämon] keineswegs übereinstimmen.... Wohlan, laßt uns untersuchen, welchen Vorteil hinsichtlich der Tüchtigkeit es uns bringt, wenn wir zugeben, daß man jenes [die Homosexualität] für ehrenhaft oder keineswegs schimpflich erklärt? Wird in der Seele des [zur Homosexualität] Überredeten, wenn es geschieht, der Charakter der Mannhaftigkeit oder in der des Überredenden die Art verständiger Eigenschaften eingepflanzt? Wer wird nicht die Weichlichkeit desjenigen, der solchen Lüsten untertan ist und ihrer nicht mächtig zu sein vermag, tadeln?' (l. l. 835e—836d). — Als Unterstützung 'im Kampf gegen den Geschlechtstrieb' empfiehlt Plato die auch heutzutage vorgeschlagenen Mittel. 'Wer wird sich leichter der Liebe enthalten und das in dieser Frage Vorgeschriebene enthaltsam beobachten, derjenige, welcher seine Körperkräfte in guter Verfassung

hat und nicht vernachlässigt, oder der Faule'? (l. l. 839e). 'Man soll die Kraft der Begierde möglichst ungeübt machen und durch körperliche Anstrengungen den Zufluß und die Nahrung derselben [der Begierde] wo andershin [= in andere Körperteile] lenken' (l. l. 841a).

Der Bildung des Willens dient auch 'die gemeinsame Unterhaltung beim Wein, wenn sie richtig geschieht' (l. l. 641c, cf. auch 673e!). 'Bei ihr [der Unterhaltung] kann man prüfen, wie die Natur jedes Einzelnen von uns beschaffen ist' [l. l. 652a]. 'Auch die bei öffentlichen Festen gesungenen Lieder sollen wie Zaubergesänge der Jugend all die edlen Grundsätze, welche wir durchgegangen haben und noch durchgehen werden, überzeugend darlegen und die Hörer zur Tugend führen' (l. l. 659e, 664b, 665c, 671a).

Zu der bewußten absichtlichen Erziehung der Jugend durch die berufenen Lehrer tritt die von allen Bürgern durch das Beispiel auszuübende. 'Wir glauben sie [die sittliche Scheu] den Jünglingen zu hinterlassen, wenn wir jene [Jünglinge], welche sich nicht schämen, tadeln. Doch kann diese Absicht durch die jetzt geübte Ermahnung nicht erreicht werden, indem wir sie [die Jünglinge] heißen vor allem Scheu zu haben, sondern der verständige Gesetzgeber wird die Älteren auffordern, sich vor den Jünglingen in acht zu nehmen und vor allem das zu vermeiden, daß nicht ein Jüngling einen von jenen [Greisen] bei einer schimpflichen Tat oder Rede wahrnimmt, weil notwendigerweise die Jünglinge dort, wo die Greise sich schamlos betragen, sich ganz schamlos benehmen. Die beste Art, die Jugend und zugleich sich selbst zu erziehen, besteht nämlich nicht in der Erinnerung [= Ermahnung), sondern wenn der andere, welcher etwas um der Ermahnung willen sagt, dieses selbst in seinem Leben augenscheinlich auch tut' (l. l. 729b).

Ähnlich wie im Idealstaat schenkt Plato auch im Gesetzesstaat der religiösen Erziehung seine volle Aufmerksamkeit und will nicht auf dem Wege der Gewalt, sondern der Überredung die Bürger und insbesondere die Jugend zu dem Glauben an die Existenz der Götter, 'welche einzelne [Leute] künstliche Schöpfungen nach gewissen Gesetzen' nennen (l. l. 889e), bekehren (l. l. 888a/c, 890c). Pöhlmann hat die berühmte Stelle des 'sanftmütigen, leidenschaftslosen Gebotes' meisterhaft übersetzt. 'Mein Sohn, du bist noch jung und der Fortschritt der Zeit [= deine weitere Lebenszeit]

wird dich lehren, über viele Dinge ganz anders, ja geradezu entgegengesetzt zu denken, wie im Augenblick. Warte also zu, bevor du über das Allerwichtigste aburteilst! Denn das Wichtigste unter allem ist, wie der Mensch in seinem Leben zu den Göttern steht. Eines aber verhehle dir nicht, worin du mich nicht als Lügner (er)finden wirst. Du bist nicht der Erste und Einzige, der am Dasein der Götter zweifelt, sondern es sind ihrer stets mehr oder weniger, die von dieser Krankheit (!) befallen sind. Aber keiner noch ist jung gewesen und alt geworden, der bei dieser Leugnung beharrt wäre (!). Wenn du also mir folgen willst, so wartest du ab, bis du dir ein zuverlässiges Urteil über diese Fragen gebildet hast und denke zu diesem Zweck erst genau darüber nach, wie sich die Sache verhält, und ziehst auch andere und vor allem den Gesetzgeber zu Rate. Inzwischen aber erfreche dich nicht, wider die Götter zu freveln!' (Pöhlmann, l. l. I, 539/40.) — Wenn auch diese Ansprache in einem überlegenen, von Drohungen nicht freien Ton gehalten ist, so erscheint sie doch der Vertreter einer väterlichen Art und kontrastiert zu manchen Bannstrahlen der Vergangenheit und Gegenwart. — Auf den 'Glauben an ein göttliches Walten' legt Plato deshalb großen Wert, weil er überzeugt ist, 'daß niemand, der gemäß dem Gesetze (!) an das Dasein der Götter glaubt, weder mit Willen ein verruchtes Werk ausführt noch ein gottloses Wort aus seinem Munde läßt' (l. l. 885b). 'Muß man nicht', sagt Plato an anderer Stelle in gleichem Geiste, 'über jene ungehalten sein und sie hassen (!), welche uns die Veranlassung zu diesen Auseinandersetzungen [über die Existenz der Götter] gaben und jetzt geben, weil sie den Fabeln nicht glauben, welche sie von frühester Kindheit an, als sie mit Muttermilch aufgezogen wurden, durch Mütter und Ammen hörten, die sie — wie Zaubergesänge — in Scherz und Ernst nacherzählten, die sie während der Opfer vernahmen in den Gebeten und in den angepaßten Schauspielen, welche der Jüngling am liebsten aufgeführt betrachtet und hört? Und [sie erblicken] ihre Eltern, wie sie in der größten Begeisterung der Opfernden für sich und jene Mühe geben, indem sie sich im Gebet und Fürbitte an die Götter, welche in Wirklichkeit sind, wenden; auch [nehmen sie wahr], daß alle (!) Griechen und Barbaren bei Auf- und Untergang von Sonne und Mond, in mannigfachen glücklichen und unglücklichen Lebenslagen die Götter anrufen, (und) sich vor ihnen niederwerfen und keinen Argwohn hegen, daß sie (nicht) vorhanden sind' (l. l. 887c/d).

Zu der Verehrung der Gottheit, die Plato 'das Maß aller Dinge' nennt (l. l. 716c), tritt die der Eltern. 'Es ist Pflicht, daß man die erste und größte Schuld den Eltern abträgt und glaubt, daß der ganze Besitz und die ganze Habe denjenigen gehöre, welche uns geboren und aufgezogen haben, — indem man den Eltern, welche im Alter sehr bedürftig sind, die früher auf die Kinder verwendete Mühe vergilt' (l. l. 717b).

Die Forderung der uneingeschränkten Elternliebe wird zu einer andern, die auch der spartanischen Verfassung eigen ist, erweitert. 'Jeder soll bei uns den ihm gegenüber Bejahrteren durch Wort und Tat Ehrerbietung zeigen und jede 20 Jahre ältere Person männlichen oder weiblichen Geschlechtes, als Vater oder Mutter ehren' (l. l. 879c). Dieselben Anschauungen kehren — nebenbei gesagt — bei den Hottentotten wieder (H. Meyer, Kolonialreich II, 209).

Am Ende der Darstellung angelangt, sei noch ein kurzer Rückblick und Schluß gestattet.

Im Ideal- und Gesetzesstaat widmet Plato der Jugenderziehung seine volle Aufmerksamkeit, von dem Gedanken ausgehend, daß 'die Bürger zu Anstrengungen geboren sind' (l. l. 779a), daß 'wohlerzogene Knaben tüchtige Männer werden (l. l. 641b; cf. 853e, 854e, 920a) und daß 'die Kinder mehr dem Staate als den Eltern gehören' (l. l. 804d). Platos Lobpreis der Erziehung gipfelt in dem Satze, 'daß nur, wenn jemand einer [ordentlichen] Erziehung teilhaftig wurde, das Dasein lebenswert, im gegensätzlichen Fall aber unglücklich ist' (l. l. 874d; cf. 920a), 'daß der Mensch erst durch Erziehung Mensch wird; denn der Mensch, den wir unter die zahmen Lebewesen rechnen, pflegt das gottähnlichste oder sanftmütigste Lebewesen [nur] zu werden, wenn ihm rechte Erziehung und eine glückliche Natur zuteil geworden ist, dergestalt, daß er das wildeste aller Lebewesen, welches die Erde hervorbringt, ist, wenn er nicht genügend oder nicht gut erzogen wurde' (l. l. 766a). Weil der neuzugründende Staat nur bei tüchtiger Erziehung der Jugend auch für die weitere Zukunft Bestand haben kann (l. l. 752e; cf. 872d), warnt Plato einerseits vor der Gefahr einer 'verweichlichenden Weibererziehung', wie sie das Schicksal entarteter orientalischer Prinzen zeigt (l. l. 694d ff. u. 696a), und will anderseits die Erziehung nicht der Willkür der Eltern überlassen, sondern in berufene Hände legen. — Für die einzelnen Unterrichtsfächer, auch Gymnastik und Tanz, werden staatlich

angestellte Lehrer vorgeschlagen (l. l. 764c, 813c). Sie überwacht ein mit weitgehenden Rechten und Pflichten ausgestatteter Unterrichtsminister (l. l. 765d ff., 801d, 813b/c, 829d, 835a, 936a, 951c), 'ein scharfblickender Mann' (l. l. 809a). — Er hat insbesondere auch, mit andern Behörden des Staates, darauf zu achten, daß weder Dichter noch Komponisten Neuerungen einführen (l. l. 801c—802d). Er ist der Pfleger (= Gönner) der offiziellen Dichtung und der 'maßvollen und wohlgeregelten [klassischen] Musik', welche 'dem großen Haufen gleichgültig und unangenehm ist', da er sich mit 'süßem [d. h. einschmeichelndem] [Operetten]ton nährt' (l. l. 802d). Der Unterrichtsminister händigt auch den Knaben die zur Schullektüre bestimmten Schriftsteller in gebundener und ungebundener Rede ein (l. l. 809b). 'Er darf auch "nach Gutdünken" jeden Bürger und jede Bürgerin als Helfer beiziehen und wird bei der Auswahl dieser Persönlichkeiten keinen Mißgriff machen, da er sich klug in acht nimmt und die Größe seines Amtes erkennt sowie erwägt, daß — wenn die Jugend gut erzogen ist und wird — alles für uns gut steht' (l. l. 813c). Da der Bestand des Staates und mit ihm eng verbunden das Glück des Einzelnen von der völligen Unterwerfung aller unter das Gesetz abhängig ist, so sucht Plato die Jugend auch in scheinbar unbedeutenden Fragen, z. B. ob 'ein Ton schön oder unschön' ist, an die bedingungslose Anerkennung des Urteils der berufenen Richter, zu denen auch der Unterrichtsminister gehört, zu gewöhnen (l. l. 700 ff.); 'denn es erscheint mir nötig bei jeder Gelegenheit die Rede, wie das Pferd, im Zaume zu halten' (l. l. 701c). —

Auch empfiehlt Plato diejenige Jagd, 'welche die Jünglinge besser macht' (l. l. 823d), nämlich nur die 'auf vierfüßige Tiere, welche mit Pferden, Hunden und Einsetzung der eigenen Person möglich ist' (l. l. 824a); denn alles im täglichen Leben soll dem einen großen Ziel, tüchtige Bürger zu erziehen, dienstbar gemacht werden.

Diese Absicht bietet immer wieder den Schlüssel des Verständnisses für manche Bestimmung, die uns zunächst befremdet oder überrascht. Dieses Streben gibt auch den einzelnen Anordnungen einen zentralen Mittelpunkt.

(Besitzt ihn auch diejenige Gegenwartsschulpolitik, die im Gegensatz zu den Verhältnissen unter Niethammer, Thiersch und andern Einzelerkenntnisse für das 'praktische' Leben in den Vordergrund zu rücken scheint?)

XXIII.

Bemerkungen zur Abfassungszeit und zur Methode der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Von

Edgar Zilsel in Wien.

Dieses Kapitel des Kantischen Hauptwerkes, fällt, wie Kant schon durch den Druck hat hervorheben lassen, in vier Abschnitte auseinander.

Der letzte Abschnitt behandelt die vier Arten des Nichts und hat mit derAmphibolie gar nichts zu tun; darum werde ich ihn überhaupt nicht besprechen. Die ersten drei Abschnitte, wovon der mittlere „Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe" überschrieben ist, behandeln dreimal dasselbe Thema, stellen sich aber ein jeder anders zum Noumenon. Für diese kompositionstechnische Ausnahmestellung des ganzen Kapitels sowie für seine Überschrift als „Anhang", die andeutet, daß es keinen notwendigen, keinen tragenden Bestandteil der systematischen Kritik bildet, gebe ich folgenden Erklärungsversuch, den ich zu begründen haben werde:

Der erste Abschnitt ist 1771, 10 Jahre vor Veröffentlichung der ersten Ausgabe geschrieben, der zweite und dritte Abschnitt sind ergänzende Überarbeitungen aus späteren Jahren.

Abgesehen von einem gewissen historischen Interesse, das dieser Feststellung an sich zukommt, soll sie zeigen, welche Schriften Kants zum Verständnis der Amphibolie heranzuziehen sind, anderseits aber, selbst ein Licht auf die Entstehungsgeschichte der Kategorien werfen.

Übrigens nennt schon Vaihinger in seinem Kommentar an einer Stelle (II, S. 529) das vorliegende Kapitel „eines der frühesten der ganzen Kritik". Freilich ganz en passant, ohne jede nähere Begründung und Abgrenzung.

Ich gehe an die Besprechung des ersten, ältesten Abschnitts.

Die ersten zwei Absätze geben eine Definition des Ausdrucks Reflexionsbegriff, 1. dem Inhalt, 2. dem Umfange nach.

Die Überlegung oder Reflexion ist nach Kant nicht auf die Erkenntnis der D i n g e gerichtet, sondern auf die „S u b j e k t i v e n Bedingungen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können" auf das „Erkenntnisvermögen, in das die gegebenen Vorstellungen gehören", d. h. auf die Frage: Verstand oder Sinnlichkeit? Kant erwähnt, daß Neigung und Gewohnheit unsere Urteile fälschen. Das spricht für meine Datierung, denn derartige Untersuchungen sind schon in der Einleitung zur transzendentalen Logik (Kr. d. r. V., S. 78 [1]) als zur angewandten Logik gehörig aus der Kritik vollkommen ausgeschieden worden.

Dieser Passus über Neigung und Gewohnheit muß also zu einer Zeit geschrieben sein, da Kant sich über die Abgrenzung des Inhalts der Kritik noch nicht klar war.

Kant fährt fort, daß nicht alle Urteile einer Untersuchung nach den Gründen ihrer Wahrheit bedürfen und führt als Beispiel die geometrischen an. Auch das entspricht nur einem sehr jugendlichen Stadium des Kritizismus. Der reife Kritizismus fordert für alle Urteile eine Untersuchung und besonders für die a priorischen. Ich erinnere nur an die ganze Problemstellung der Einleitung: „Wie sind synthetische Urteile a priori überhaupt möglich?" ferner an die Deduktion der Kategorien und die dort (Kr. d. r. V., S. 106) erwähnte Forderung nach einer transzendentalen Deduktion des Raums, die auch durch einen Zusatz der zweiten Ausgabe (Kr. d. r. V., S. 53) zur Ästhetik erfüllt worden ist.

Doch zurück zur Amphibolie. Kant meint also:

Nicht alle Urteile bedürfen einer Untersuchung, wohl aber bedarf „jedes Urteil, ja jede Vergleichung" — die also Kant vom Urteil abtrennt und geringer wertet — einer Reflexion nach der Provenienz (d. h. Sinnlichkeit oder reiner Verstand) der verglichenen Begriffe. Diese Überlegung nennt er eine transzendentale.

Es folgt die Aufzählung des Umfangs der Reflexionsbegriffe, nämlich:

---

[1]) Zitate aus der Kritik der reinen Vernunft nach der Ausgabe von Kehrbach (Reclam).

1. Einerleiheit und Verschiedenheit, 2. Einstimmung und Widerstreit, 3. Inneres und Äußeres, 4. Materie und Form.

Merkwürdigerweise fehlt ganz im Gegensatz zur Kategorientafel jede Begründung für die Vollständigkeit dieser Tafel der Reflexionsbegriffe, ein Mangel, den sie mit der Aufstellung der Anschauungsformen in der Dissertation von 1770 und der Ästhetik gemeinsam hat. Noch auffallender fehlt auch jede Gruppierung nach Kategorien [2]). Aber für jeden, der weiß, wie die Kategorientafel in der kritischen Periode die Disposition für alles abgeben muß, folgt daraus, daß Kant die Amphibolie nicht nach der Kategorientafel konzipiert haben kann.

Nun wissen wir aber aus einem Brief Kants an Markus Herz vom 21. Februar 1772, daß er um diese Zeit die Kategorientafel schon kennt; anderseits nennt der vorliegende Abschnitt schon Raum und Zeit Anschauungsformen, muß also nach der Dissertation, d. h. nach 1770 geschrieben sein. Somit ist seine Abfassungszeit zwischen die Grenzen 1770 und Februar 1772 eingeschlossen. Dazu stimmt wunderschön, daß Kant am 7. Juni 1771 an denselben Herz schreibt, er sei mit der Ausarbeitung eines Werks beschäftigt, mit dem Titel: „Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft", ein Titel, der diesem Abschnitt wie angegossen paßt. Übrigens ist die Trennung des mundus sensibilis und intelligibilis schon Hauptinhalt der Dissertation und das Problem, das Kant in dieser Zeit (wohl aus ethischen Gründen) am meisten beschäftigte. Ich glaube meine Datierung (1771) schon jetzt sehr wahrscheinlich gemacht zu haben.

Im nächsten Absatz erläutert Kant das Gesagte an dem Beispiele der ersten Paare der Reflexionsbegriffe. Er sagt:

Aus dem Verhältnis der Einerleiheit resultiert ein allgemeines Urteil. Ebenso erzeugt das Verhältnis der Verschiedenheit besondere Urteile. Hier drängt sich ein Vergleich mit der Urteilstafel im Leitfaden der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe auf. Dort zählt Kant aber in der Rubrik Quantität neben den allgemeinen und besondern auch die einzelnen Urteile auf. Hier in der Amphibolie fehlen

[2]) Dagegen sagt Schopenhauer im Anhang seines Hauptwerkes, in der Kritik der Kantischen Philosophie von den Reflexionsbegriffen: „Ihre Vierzahl entspricht den Kategorientiteln, daher werden sie unter die Leibnizschen Hauptlehren verteilt, so gut es gehen will." D a s geht sehr gut; mit der Beziehung auf die K a t e g o r i e n will es nicht gehen.

diese. Aus dem Verhältnis der Einstimmung und des Widerstreites resultieren in der Amphibolie die bejahenden resp. die verneinenden Urteile. Die unendlichen fehlen wieder. Hätte Kant, als er dies schrieb, die Urteilstafel schon gekannt, dann hätte er diese beiden Auslassungen begründen müssen, umsomehr, da er bei der Aufstellung der Urteilstafel die dem Logiker ungewohnte Einführung der einzelnen und der unendlichen Urteile besonders motiviert.

Eine weitere Stütze meiner Datierung ist die Methode der Amphibolie, die die Tafel der Reflexionsbegriffe der Einteilung der Urteile vorausgehen läßt, während der reife Kritizismus umgekehrt die Urteilstafel zum Leitfaden der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe macht.

Stilistisch interessant und wieder eine Stütze meiner Datierung ist die Bemerkung, daß Kant im ersten Abschnitt der Amphibolie den Ausdruck „Tafel" der Reflexionsbegriffe noch nicht gebraucht.

In der Amphibolie fährt Kant fort:

Wenn es uns aber nicht auf das Verhältnis von B e g r i f f e n zueinander, sondern auf das ihrer Inhalte, der „Dinge selbst" ankommt, dann müssen wir erst wissen, ob die verglichenen Begriffe zur Sinnlichkeit oder zum Verstande gehören. Um das zu ermitteln, bedarf es einer transzendentalen Reflexion. Sinnlichkeit und Verstand werden hier (S. 240) genau wie in der Dissertation als verschiedene „Erkenntnisarten" völlig voneinander getrennt, während im reifen Kritizismus doch erst ihre Vereinigung Erkenntnis ergeben soll.

Bedeutsam war im besprochenen Absatz auch die Bezeichnung der „Dinge selbst" als I n h a l t der Begriffe. Umfang läge näher. Dieser Passus erklärt sich durch die weite Bedeutung des Terminus Begriff bei Kant, aber auch durch eine gewisse Unklarheit. Man merkt, Kant kennt hier die synthetische Einheit der Apperzeption noch nicht. Denn im reifen Kritizismus ist ja bekanntlich der „Gegenstand", der offenbar mit dem Ausdruck das „Ding selbst" gemeint ist, nichts andres als die nach einer Regel notwendige, synthetische Einheit des Mannigfaltigen, könnte also nicht der Inhalt eines Begriffs genannt werden. Noch weniger würde dieser Ausdruck aufs Ding an sich passen, von dem übrigens hier nicht die Rede ist. Vielmehr ist diese Trennung der Verhältnisse zwischen Begriffen gegen die Verhältnisse zwischen den Dingen selbst identisch mit der Unterscheidung

des usus intellectus logicus (Begriffsverhältnisse) von dem usus intellectus realis (Dingverhältnisse) in der Dissertation (§ 5).

Aus dem besprochene Absatz (Kr. d. r. V., S. 240/241) will ich nun Folgerungen auf die psychologische Entstehung eines der wichtigsten Gedanken der kantischen Erkenntnistheorie ziehen. Wieso kam Kant darauf, eine Urteilseinteilung als Leitfaden zur Aufstellung der Kategorien zu benützen und dann aus diesen das Objekt-sein, die Gegenständlichkeit abzuleiten? Der Versuch, diese Frage aus dem besprochenen Absatz der Amphibolie zu beantworten, erfordert, daß ich die entscheidenden Stellen nochmals hervorhebe: „Vor allen objektiven Urteilen vergleichen wir die Begriffe" nach den angeführten vier Gegensatzpaaren (den Reflexionsbegriffen). Nachdem dann noch durch transzendentale Reflexion festgestellt worden ist, welcher Erkenntnisart (Sinnlichkeit oder Verstand) die verglichenen Begriffe angehören, können objektive Urteile gefällt werden. Objektive Urteile resultieren also sowohl aus der Sinnlichkeit als aus dem reinen Verstand. An der Möglichkeit eben dieser Beziehung des reinen Verstandes auf Gegenstände aber begann Kant um diese Zeit zu zweifeln, wohl getrieben vom „skeptischen Geist" (Kant an Herz vom 7. Juni 1771) der Selbstkritik. In dem Brief an Herz vom 21. Februar 1772, in dem Kant dieses neue (für die Abkehr vom Rationalismus entscheidende) Problem zum erstenmal ausspricht, behauptet er auch, es schon gelöst zu haben. Schwerlich ist diese Lösung schon vollkommen die des reifen Kritizismus, d. h. schwerlich läßt sie den „Gegenstand" aus der Einwirkung der Kategorie auf die Sinnlichkeit hervorgehen [3]). Aus den Andeutungen des Briefes geht nur hervor, daß Kant auf der Suche nach den „Quellen der intellektualen Erkenntnis" „alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft in eine gewisse Zahl von Kategorien" gebracht hatte und zwar „nicht aufs bloße Ungefähr" wie Aristoteles, „sondern wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in Klassen einteilen". Rein logisch läßt sich dieser außerordentliche, folgenschwere Einfall, die Konzeption der Kategorien und ihres Leitfadens, aus der Suche nach den Quellen der

[3]) Z. B. ist für den Brief die Beziehung der sinnlichen Vorstellung auf ihren Gegenstand „leicht einzusehen". Die Empfindung ist „vom Objekt gewirkt", muß also „als eine Wirkung ihrer Ursache gemäß" sein. Offenbar rinnen die Begriffe „Gegenstand" und „Ding an sich" noch ineinander.

intellektuellen Erkenntnis nicht ableiten [4]). Der besprochene Absatz der Amphibolie vermag ihn aber, wie ich glaube, psychologisch, begreiflich zu machen. Hier haben wir erstens: die Gegenüberstellung von subjektiven Begriffsvergleichungen gegen objektive Urteile, also intellektuale Erkenntnisse, zweitens: ein System von „Vergleichungsbegriffen" in innigster Beziehung mit Rudimenten einer Urteilstafel. Ein Gedankenblitz und diese Elemente konnten sich zusammenschließen. Die Reflexionsbegriffe wären also unkritische Vorläufer der Kategorien.

In Kürze wiederholt stellt sich also mein Rekonstruktionsversuch folgendermaßen dar: Um die Leibnizsche Philosophie zu widerlegen, stellt Kant eine Klasse von Begriffen auf, die zu subjektiven Begriffsvergleichungen dienen, die aber nebenbei zum Teil in Beziehung zu einer Urteilseinteilung stehen. Ungefähr gleichzeitig gelangt Kant von einer ganz andern Seite her, durch den Zweifel an der Verstandeserkenntnis zum Bedürfnis einer Untersuchung der (objektiven) Urteile. Die Urteilseinteilung bildet das Bindeglied zwischen beiden Gedankenkreisen und den Leitfaden: aus den Reflexionsbegriffen entstehen die Kategorien, von denen sie im reifen Kritizismus nur deshalb nicht teils aufgesogen teils verdrängt worden sind, weil Kant die Amphibolie in ihrer alten Gestalt gegen Leibniz brauchte.

In den beiden besprochenen Absätzen hat also Kant den Ausdruck Reflexionsbegriff erklärt und diese aufgezählt. Er wendet sich nunmehr an die Darlegung ihrer Amphibolie, d. h. ihrer verschiedenen Bedeutung in dem Gebiet der Sinnlichkeit und im Gebiet des reinen Verstandes.

---

[4]) Daß das Problem von der Möglichkeit intellektualer Erkenntnis — einmal aufgeworfen — zu einer Untersuchung der objektiven Urteile führt, ist logisch notwendig; daß diese Untersuchung mit einer Urteils e i n t e i l u n g beginnt, ist aus der Eigenart des Kantischen Denkens und aus dem Stand der zeitgenössischen Logik (z. B.: Alex. Gottl. B a u m g a r t e n, Acroasis Logica, 1761, §§ 124—160; L a m b e r t, Neues Organon, 1764, Dianoiologie, III. Hptst., §§ 121—137) erklärlich; daß aber aus den einzelnen Urteilsarten die Erkenntnis konstituierenden Stamm b e g r i f f e resultieren, diese Eigenart der Kantischen Lösung des Problems, will ich durch die Reflexionsbegriffe genetisch erklären.

1. Einerleiheit und Verschiedenheit.

Kant sagt: Mehrere Gegenstände mit vollkommen gleichen inneren Bestimmungen, d. h. von gleicher Qualität und gleicher Quantität, sind für den reinen Verstand ein einziger Gegenstand, ein Individuum. Das ist ja klar; es heißt: diese gleichen Gegenstände fallen unter einen Begriff. Das war also der Gegenstand des reinen Verstandes. Wörtlich fährt Kant fort: „Ist er aber Erscheinung" usw. Zuerst das „Aber". Dieses Aber beweist, daß Kant hier annimmt, ein Gegenstand des reinen Verstandes und zwar wohlgemerkt ein erkennbarer, mit inneren Bestimmungen, mit Qualität und Quantität sei nicht Erscheinung, sondern Ding an sich. Das ist vollkommen der Standpunkt der Dissertation: der reine Verstand erkennt die Dinge an sich, Metaphysik ist möglich. Nebenbei: Qualität und Quantität sind natürlich nicht die Kategorien, die kennt Kant ja hier noch nicht; das beweist schon die umgekehrte Reihenfolge. Die Zugehörigkeit zur gleichen Qualitätskategorie ist viel weniger als die hier geforderte Gleichheit der inneren Bestimmungen und auch die Quantitätskategorie kann nicht gemeint sein, da über Einheit oder Vielheit der Gegenstände mit gleicher Quantität ja erst entschieden werden soll.

Der Gedankengang Kants ist also folgender: Im Bereich des reinen Verstandes, unter den Dingen an sich kann es nicht zwei genau gleiche geben, wohl aber ist dies im Bereich der Sinnlichkeit, unter den Erscheinungen möglich. Ich brauche nur zwei völlig gleiche Wassertropfen gleichzeitig an verschiedenen Örtern anzuschauen. Das Leibnizsche Prinzip von der Gleichheit des Ununterscheidbaren gilt also nur für die Dinge an sich und wurde von Leibniz auch auf Erscheinungen angewandt nur dadurch, daß er fälschlich die Sinnlichkeit lediglich für einen verworrenen Verstand, also Erscheinungen für Dinge an sich hielt. Die Bedingung der Sinnlichkeit aber, der Raum besteht aus einander völlig gleichen und dennoch individualiter verschiedenen Teilen.

Gegen das principium identitatis indiscernibilium hatte Kant schon 1755 in der „Nova dilucidatio" (sect. II, prop. XI) polemisiert. Dort sagt er: Wenn zwei Dinge in bezug auf die internae determinationes identisch sind, so können sie noch immer durch externae determinationes, d. h. räumlich verschieden sein. Die Amphibolie ersetzt diesen verwaschenen Gegensatz von internae und externae deter-

minationes durch den Gegensatz: Verstand (internae), Sinnlichkeit (externae determinationes), ohne ihn eigentlich zu klären, da sie ja kein entscheidendes Kriterium zwischen Verstand und Sinnlichkeit angibt.

Übrigens findet sich auch in der ersten Amphibolie der Ausdruck „innere Bestimmungen" und kehrt dann in der dritten Amphibolie wieder.

2. Einstimmung und Widerstreit.

Kants Gedankengang ist folgender: Im Gebiet der Sinnlichkeit können zwei entgegengesetzte Realitäten einander aufheben, und wenn sie in einem Subjekt verbunden sind, eine dritte Realität hervorbringen. So ergeben z. B. zwei gleich große, entgegengesetzt gerichtete Kräfte mit einem Angriffspunkt Ruhe. Im Gebiet des reinen Verstandes dagegen können Realitäten überhaupt in keinem Widerstreit stehen.

Diese Amphibolie behandelt den Hauptgedanken der vorkritischen Schrift von 1763: „Versuch, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen". Auch die Beispiele für den Widerstreit im Gebiet der Sinnlichkeit: $+3-3=0$, Kräftepaar, Lust und Unlust sind dieselben. Sonst findet sich kein gemeinsamer Gedanke in beiden Schriften. Wichtig ist dagegen der Punkt, worin sie voneinander abweichen. Der Versuch über die negativen Größen unterscheidet zwischen logischer und realer Opposition, die Amphibolie zwischen Widerstreit im reinen Verstand und in der Sinnlichkeit, zeigt also deutlich die Wendung Kants von einer Ontologie zu einer Erkenntnistheorie. Hervorzuheben ist noch die Bemerkung der Amphibolie, die Realitäten des reinen Verstandes könnten in keinem Widerstreit stehen. Zu ergänzen ist offenbar, daß den Verstandesrealitäten nur Negationen, die ja keine Realitäten sind, widerstreiten können. Hier zeigt sich eine Übereinstimmung mit dem Rationalismus, offenbar Wolffischer Einfluß, nämlich die Gleichsetzung von Realität mit Affirmation. Das merkwürdige ist nämlich, daß es im reinen Verstand ohne Sinnlichkeit überhaupt Realitäten geben soll. Hier, in rationalistischen Einflüssen, dürfte auch die historische Quelle liegen, für die z. B. von Schopenhauer beanstandete Ableitung der Kategorie Realität aus den bejahenden Urteilen.

3. Das Innere und Äußere.

Der Begriff der Amphibolie: das Innere eines Noumenon ist eine Verschärfung des Substanzbegriffs, wie ihn die Rationalisten faßten. Die Rationalisten schließen für ihre Substanz jede kausale Abhängigkeit von anderem Existierenden aus.[5]) Kant geht weiter: Das Innere eines Gegenstandes des reinen Verstandes darf überhaupt „gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes" haben, und impliziert damit den rationalistischen Substanzbegriff, denn wenn etwas gar keine Beziehungen hat, dann ist es auch nicht kausal abhängig.

Der nächste Satz spricht auch richtig von einer substantia, freilich nicht von der substantia noumenon, von der bis jetzt die Rede war, ohne daß bei Kant das Wort Substanz gefallen wäre. Er behandelt die substantia phaenomenon, die im Raum erscheint, d. h. die Materie und konstatiert, daß diese „ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen" sei. Den Schluß, daß ihr also eigentlich überhaupt nichts schlechthin Innerliches zukomme, sondern, daß „das, was wir innere Bestimmungen derselben nennen, nur komparativ innerlich" sei, zieht Kant erst in der dritten Bearbeitung der dritten Amphibolie (Kr. d. r. V., S. 255). Hier in der ersten Bearbeitung (S. 242) heißt es: „die inneren Bestimmungen einer substantia phaenomenon im Raum sind nichts als Verhältnisse". Freilich wissen wir jetzt nicht, wie bei Erscheinungen Inneres und Äußeres gegeneinander abzugrenzen sind.

Da nun Leibniz auch die Materie fälschlich für ein Noumenon gehalten habe, so hätte er sich auch für diese nach einem Innern, das mehr als Verhältnisse enthält, umsehen müssen, und da seien ihm nur die Data des innern Sinnes, das Denken, geblieben. Das Ergebnis der bei Erscheinungen unberechtigten Forderung nach einem einfachen Innern seien die Leibnizschen Substanzen: die nicht zusammengesetzten, mit Vorstellung begabten Monaden.

Ich glaube aber, daß Kant hier eine quaternio terminorum begeht, indem er das Innere in der Bedeutung des rationalistischen Substanz-

---

[5]) Z. B. Cartes: princ. I. 51: „res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum". Spinoza, Eth. I., def. 3: „quod in se est et per se concipitur". Das „in" zeigt wieder die Beziehung zum Inneren. Übrigens wäre Arnold Geulincx, der schon einen durchaus kritizistischen Substanzbegriff hat, hier von den Rationalisten auszunehmen.

begriffs vermengt mit dem innern Sinn. Besonders deutlich wird diese quaternio, wenn man die merkwürdigerweise hier übergangene Zeit hereinzieht und erwägt, daß durch sie der sogenannte innere Sinn auch nur Zusammengesetztes, Verhältnisse, d. h. Äußeres, bietet. Um diesen logischen Fehler aufzuheben, müssen wir also annehmen, daß Kant hier, noch abhängig von der rationalen Psychologie Wolffs, an einen außerzeitlichen Träger des inneren Sinns, an eine substantielle Seele gedacht hat, die wirklich innerlich ist, d. h. aus mehr als bloßen Verhältnissen besteht. Kant hielt eben damals noch Metaphysik für möglich und dachte noch nicht an die „Paralogismen", die er ca. 10 Jahre später schreiben sollte.

Ich habe den rationalistischen Substanzbegriff nur hereingezogen, um klarzustellen, wieso Kant überhaupt von seinem Begriff das Innere zu den Leibnizschen Monaden kommt. Das Bindeglied ist eben die Substanz. Interessant ist auch, wie sehr der Substanzbegriff der Amphibolie von der Substanzkategorie abweicht. Die Amphibolie spricht weder von „Etwas, das nur Subjekt, nie Prädikat" sein kann, noch auch vom Schema der Substanzkategorie, dem im Wechsel Beharrlichen.

4. Materie und Form.

Zunächst hebt Kant die grundlegende Bedeutung dieser beiden Begriffe hervor. Bekanntlich spielen sie ja auch in seinem ganzen System, besonders in der Ethik, die allergrößte Rolle. Hat doch Kant in den Prolegomena (§ 49) und in der 2. Auflage der Kr. d. r. V. (S. 401) seine Lehre einen formalen Idealismus genannt und damit die Wichtigkeit der Form betont.

In der Amphibolie folgt die Aufzählung einer Reihe von Spezialisierungen des Begriffspaars: Materie—Form, von denen nur eine von größerem Interesse ist. Kant sagt nämlich (S. 243): „In jedem Urteil kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urteile), das Verhältnis derselben (vermittels der Copula) die Form des Urteils nennen." Das stimmt nicht recht zur Urteilstafel im Leitfaden, die ja die „Formen" der Urteile (vgl. z. B. Kr. d. r. V., S. 89 und Prolegomena, § 21 a) aufzählen soll. Die Modalität der Urteile geht „auf den Wert der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt" (Kr. d. r. V., S. 92) zurück; wie aber die Quantität sich auf die Copula stützen soll, ist nicht recht einzusehen; mit Qualität

und Relation ginge es noch eher. Jedenfalls aber hat Kant im „Leitfaden" den Gedanken, die Urteilsformen aus der Copula abzuleiten aufgegeben.

Nach dieser Aufzählung kommt Kant zur eigentlichen Amphibolie. Der Verstand verlange zuerst etwas Bestimmbares und könne erst dann bestimmen; also im Reich der Noumena gehe die Materie der Form vorher. Bei den Phänomenen sei die Reihenfolge umgekehrt; da gehe die Form, nämlich Raum und Zeit, der Materie, d. h. den Empfindungen voraus. Da nun Leibniz, der „Intellektualphilosoph", die Sinnlichkeit nur für einen verworrenen Verstand gehalten hätte, so habe er keine a priorischen Anschauungsformen gekannt. Vielmehr habe er zuerst Materie, d. h. seine Monaden angenommen und aus deren Gemeinschaft den Raum, aus der kausalen Verknüpfung ihrer Zustände die Zeit abgeleitet.

Es muß aber hervorgehoben werden, daß der springende Punkt dieser vierten Amphibolie, nämlich der Gedanke von der verschiedenen Reihenfolge von Materie und Form beim Verstand und bei der Sinnlichkeit, dem reifen Kritizismus widerspricht und darum auch aus der zweiten und dritten Bearbeitung der Amphibolie ausgeschaltet ist. Erstens ist in dem besprochenen Abschnitt ganz deutlich von einer zeitlichen Reihenfolge von Materie und Form die Rede [6]). Der reife und konsequente Kritizismus aber lehnt ein zeitliches Vorhergehen auch der Anschauungsformen vor den Empfindungen entschieden ab und betont nur, daß die Anschauungsformen sinnliche Erfahrung erst ermöglichen (z. B. Kr. d. r. V., B. Einleitung I, Kehrb., S. 647/48).

Zweitens herrscht aber auch genau dieselbe, nicht die umgekehrte Rangordnung zwischen Verstandeserkenntnis und ihrer Form (Kategorien und transzendentaler Apperzeption). Diese Verstandesformen kennt aber der 1. Abschnitt der Amphibolie wie die Dissertation „De Mundi" noch nicht. Für die Dissertation sind die Materie des mundus intelligibilis Substanzen, Form kommt erst durch das com-

---

[6]) Es heißt hier (S. 243) nämlich: „Leibniz nahm um deswillen zuerst Dinge an . . um danach das äußere Verhältnis derselben . . . darauf zu gründen". Es ist also das „Danach" vom „Darauf" unterschieden, woraus folgt, daß das „zuerst" zeitlich zu fassen ist. Durch das „um deswillen" wird dieser Sinn unzweideutig auf den vorhergegangenen Satz: „Daher geht im Begriff des reinen Verstandes die Materie der Form vor" übertragen.

mercium, die Connexio der Substanzen hinein [7]), genau wie hier in der Amphibolie. Der Gedanke, daß die Substantialität selbst eine Form und zwar eine a priorische des Verstandes ist, war noch nicht gedacht. Damit ist die Besprechung des 1. Abschnittes beendigt.

Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe

ist der zweite Abschnitt überschrieben. Er behandelt dasselbe wie der erste, so daß ich nur seine Abweichungen zu besprechen brauche. Da er die Kategorien schon kennt, die Metaphysik ausschließt, vielmehr stark positivistisch gefärbt ist, muß er mehrere Jahre nach dem ersten Abschnitt abgefaßt worden sein.

Nach einer aristotelisierenden Einleitung, die nur neue Termini, nicht neue Gedanken einführt, stellt Kant das Verhältnis der Reflexionsbegriffe zu den Kategorien fest. Die Kategorien stellen den Gegenstand dar. Die Reflexionsbegriffe vergleichen nur Vorstellungen, ohne auf den Gegenstand Rücksicht zu nehmen. Gerade deshalb müsse man wissen, aus welcher Erkenntniskraft, die verglichenen Vorstellungen kämen, wenn man sich mit der Vorstellungsvergleichung nicht begnüge, sondern von den Gegenständen urteilen wolle.

Eine logische Begründung für die Vollständigkeit der Tafel der Reflexionsbegriffe fehlt auch hier. Dagegen verrät uns Kant sein psychologisches Motiv in den Worten (S. 245): „Unsere Tafel der Reflexionsbegriffe schafft uns den unerwarteten“ (sic!) „Vorteil, das Unterscheidende seines“ (nämlich Leibnizens) „Lehrbegriffs in allen seinen Teilen und zugleich den leitenden Grund dieser eigentümlichen Denkungsart vor Augen zu legen ...“

Bei Besprechung der 1. Amphibolie (Einerleiheit und Verschiedenheit) wiederholt Kant seine Polemik gegen das principium identitatis indiscernibilium ohne etwas Neues hinzuzufügen, bei der zweiten (Einstimmung und Widerstreit) gibt er eine Polemik gegen die Leibnizianer, die bei der ersten Bearbeitung gefehlt hat. In die erste Bearbeitung ist offenbar die zweite Amphibolie nur dem Versuch über

---

[7]) De mundi § 2, I: „Materia ... h. e. partes quae hic sumuntur esse substantiae“; § 2, II: „Forma, quae consistit substantiarum coordinatione“. § 16: „Mundum autem hic non contemplamur quoad materiam i. e. .... substantiarum naturas ..., sed quoad formam h. e. .... nexus ... totalitas“.

die negativen Größen zuliebe aufgenommen worden. Hier, in der zweiten Bearbeitung wendet sich Kant gegen die Auffassung der Übel „als Folgen von den Schranken der Geschöpfe" und gegen die Möglichkeit, „alle Realität ... in einem Wesen zu vereinigen". Diese beiden Behauptungen des Leibnizwolfianischen Lehrgebäudes hätten nur für Noumena Berechtigung.

Die 3. Amphibolie (Inneres und Äußeres) bringt wieder die Ableitung der Monaden aus dem Innern. Hinzugefügt ist eine Polemik gegen die prästabilierte Harmonie.

Die vierte Amphibolie (Materie und Form) läßt, wie schon erwähnt, die eigentliche Amphibolie der ersten Fassung, den Gedanken von der verschiedenen Reihenfolge von Form und Materie im Verstand und in der Sinnlichkeit fallen. Dennoch bringt sie die Polemik gegen die Leibnizsche Lehre von Raum und Zeit, muß sich also nach einer andern Fehlerquelle für Leibniz umsehen. Als Fehlerquelle gibt hier (S. 249) die vierte Amphibolie „eben-dieselbe Täuschung" an. Dieses „ebendieselbe" kann sich nur auf den Satz der dritten Amphibolie beziehen, der konstatiert, die Monadologie sei aus dem Irrtum Leibnizens entsprungen, „daß er Inneres und Äußeres bloß im Verhältnis auf den Verstand" vorgestellt habe (S. 248). Also als Fehlerquelle tritt ein Irrtum Leibnizens in bezug auf Inneres und Äußeres auf. Wir stehen aber bei Materie und Form. Damit ist das vierte Paar der Reflexionsbegriffe eigentlich überflüssig geworden. Und in der Tat decken sich die beiden Begriffspaare Äußeres — Inneres und Form — Materie, wenn man sie scharf fassen will und bezeichnen nichts anderes als Relationen und ihr Substrat.

Das ist leicht nachzuweisen. Alles, was aus Verhältnissen besteht, gehört zum Äußern, so daß für das Innere nichts übrig bleibt, als das „Substratum aller Verhältnisse", wie es übrigens in der dritten Bearbeitung (S. 254) der Amphibolie definiert ist. Daß die Form genau so wie das Äußere nichts ist als ein Inbegriff von Verhältnissen, geht aus zahlreichen Stellen der Dissertation und der Kritik hervor [8]).

---

[8]) De mundi § 4: „forma testatur quendam sensorum respectum aut relationem". Kr. d. r. V., S. 49: „Dasjenige, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung". S. 72: „Form der Anschauung ... enthält nichts als Verhältnisse".

Da wir also keinen logischen Grund für die Zerspaltung des einen Begriffspaares: Relation — Relationssubstrat, in die zwei Paare: Äußeres — Inneres und Form — Materie angeben können, müssen wir uns nach dem psychologischen Motiv Kants umsehen. Das ist bald gefunden.

Das „Innere" brauchte Kant, um mit Hilfe der Assoziation „innerer Sinn" auf die vorstellenden Monaden zu kommen. Überhaupt gebraucht, wie gezeigt worden ist, die erste Fassung der Amphibolie diesen Begriff „das Innere" in recht verschwommener Bedeutung. Das Paar: Materie — Form tritt in der ersten Fassung der Amphibolie in der unscharfen Gestalt: Bestimmbares — Bestimmung auf (S. 243), da Kant für seine Methode der Leibnizwiderlegung ein Gegenstück im Verstand zu den Formen der Anschauung brauchte und die wirklichen Verstandesformen (die Kategorien und die transzendentale Apperzeption), die Relationsbegriffe sind, noch nicht kannte. Da die „Bestimmung" aber durchaus nicht immer eine Relation sein muß, konnte Kant die Identität von „Form" und „Äußeres" entgehen.

Der Irrtum der Leibnizschen Raum- und Zeitlehre ist also in der zweiten Bearbeitung der Amphibolie folgendermaßen erklärt (S. 249): „wenn ich mir durch den bloßen Verstand äußere Verhältnisse der Dinge vorstellen will", so bleibt nur die „Gemeinschaft der Substanzen" (Kategorie der Wechselwirkung) und die „dynamische Folge ihrer Zustände" (Kausalitätskategorie) übrig. Für Leibniz waren also „Raum und Zeit die intelligble Form der Verknüpfung der Dinge (Substanzen und ihrer Zustände) an sich selbst".

Kant fährt aber fort (S. 250): „Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann." Daß das Intelligible für die normative Ethik bedeutsam sei, ist hier völlig übergangen. Ebenso positivistisch wird das „schlechthin Innerliche" der Materie als eine „bloße Grille" abgelehnt, was unter Berücksichtigung, daß das schlechthin Innerliche das Einfache ist, wieder zur Thesis der zweiten Antinomie nicht recht paßt.

Kant geht so weit zu behaupten (S. 252): „daß die Vorstellung eines Gegenstandes als Ding überhaupt nicht etwa bloß unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben und unabhängig von empirischer Bedingung in sich selbst widerstreitend sei". So nahe

wie hier ist Kant dem Empirismus nirgends in der Kr. d. r. V. gekommen. So wird gleich

die dritte Bearbeitung der Amphibolie

dem Noumenon doch wieder eine Bedeutung zuschreiben. Zunächst führt sie aber das dictum de omni et nullo ein. Dieser logische Grundsatz besagt: Was von einem Begriffe gilt, gilt auch von jedem Besonderen, das unter diesen Begriff fällt. Man könne aber nicht sagen (S. 253): „Was in einem allgemeinen Begriff nicht enthalten ist, das ist auch in den besonderen nicht enthalten, die unter demselben stehen."

Mit Hilfe dieser Erkenntnis wird Leibniz elegant widerlegt, indem gezeigt wird, daß der Satz vom Nichtzuunterscheidenden, der von der Unmöglichkeit des Widerstreits der Realitäten, sowie die Leibnizsche Raum- und Zeitlehre, die alle für allgemeine Begriffe zu Recht bestehen, dadurch, daß eben von charakteristischen Merkmalen der besonderen Dinge der Sinnenwelt abstrahiert wurde, für diese keine Geltung haben. Die Monadenlehre läßt sich nicht nach dieser Methode abtun. Der Symmetrie zuliebe hat aber Kant auch hier ganz äußerlich dieselbe Schablone angewendet. Wichtiger ist die hier auftauchende Erkenntnis, daß der „innere Sinn" mit dem „Innern" eigentlich wenig zu tun hat. Kant sagt nämlich, das Innere der Monaden sei „einfach und (nach Analogie[9]) mit unserem inneren Sinn) durch Vorstellungen bestimmt." Die transzendentale Reflexion tritt in der ganzen dritten Bearbeitung völlig zurück.

Es folgt noch eine Einführung des Noumenon „in einer bloß negativen Bedeutung" (S. 256) als „unvermeidliche mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe" (S. 257). Das Noumenon ist zwar unerkennbar, aber nicht mehr unnötig; es dient dazu, „die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis zu bezeichnen" (Kr. d. r. V., S. 258).

Es ist also wirklich gezeigt worden, daß die drei Abschnitte der Amphibolie dreimal dasselbe behandeln, daß sie aber aus verschiedenen Zeiten stammen müssen, da der erste ein erkennbares Noumenon annimmt, der zweite das Noumenon rundweg ablehnt, der dritte aber das Noumenon zur Abgrenzung des

[9]) Von mir gesperrt. E. Z.

Erkennbaren wieder heranzieht. Auffallend ist nur, wie die Disposition ja die ganze Methode, die historisch aus dem Gedankenkreis der ersten Bearbeitung erwachsen ist, geradezu als Fossil in die zweite und dritte Bearbeitung hineinragt, wiewohl sie den inzwischen geklärten Begriffen nicht mehr standhalten sollte. Das glaube ich durch meine Erörterung des „Innern" und des Begriffspaars Form — Materie gezeigt zu haben. So gibt ferner die ganze Amphibolie keine vollkommen scharfe und dabei immanente, auf das Ding an sich verzichtende, d. h. metaphysikfreie Abgrenzung der Sinnlichkeit gegen den Verstand [10]), und wiederholt so im Kleinen einen methodischen Mangel der Kr. d. r. V. im Großen. Dies läßt auf ein starkes „architektonisches Interesse" (vgl. Kr. d. r. V., S. 390) Kants schließen, auf einen Widerwillen gegen alles Verschwommene, der Abgrenzung und Starrheit einmal gewonnen, unter keinen Umständen wieder aufgab. Dennoch sollte aber eine kritische Philosophie ihren Inhalt immer auf ihre Methode anwenden und so dem Gang e i n e s gleichen, der bei jedem Schritt sich selbst auf den Fuß tritt, um zu spüren, ob er stehe.

* * *

Erst unmittelbar vor dem Druck dieser Arbeit ist mir die Dissertation von Oskar Döring: Der Anhang zum analytischen Teile der Kr. d. r. V. über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, Leipzig 1904, bekannt geworden. Wenn auch Döring sein Thema nur „exegetisch und kritisch beleuchten" will, ich aber von vornherein die Abfassungszeiten in den Vordergrund gestellt habe, so erfordert es doch die Gründlichkeit, daß ich Einiges über Dörings Resultate sage.

Zunächst hätte ich meine Bemerkung, daß die Amphibolie die Angabe unterläßt, wie es denn zu erkennen ist, ob eine Vorstellung zur Sinnlichkeit oder zum Verstand gehört, schon aus Dörings Schrift

[10]) Diese Bemerkung richtet sich nicht gegen die A n n a h m e des Dings an sich — die Kritik Jakobis, Änesidemus-Schulzes und Fichtes hat hier eingesetzt — sondern gegen seine Verwendung als Einteilungsgrund. Die Ausdrücke Spontaneität und Rezeptivität lassen sich nur als Tun und Leiden des intelligiblen Ichs gegen das Ding an sich verstehen (vgl. die Erklärung Kants gegen Beck und Fichte vom 17. August 1799). Ein Faktum aber, das — wie erst der reife Kritizismus erkannt hat — sich notwendig außerhalb des Bewußtseins abspielt, ist als unterscheidendes Merkmal für Bewußtseins-i n h a l t e ungeeignet.

(S. 35) schöpfen können. Auch die nahe Verwandtschaft der beiden Begriffspaare Inneres—Äußeres und Materie—Form untereinander und mit dem dritten Paar Substanz — Akzidenz hat Döring erkannt (S. 44); dagegen übersieht er, daß hier nicht die Substanz k a t e g o r i e, sondern der rationalistische Substanzbegriff in Betracht kommt, da er eben die verschiedenen Abfassungszeiten der drei Teile der Amphibolie gar nicht bemerkt.

Diese Vernachlässigung der Entwicklung des Kantischen Denkens beeinträchtigt, wie mir scheint, auch die Richtigkeit seiner sonstigen Resultate, so seiner Untersuchung der Reflexion. Durch Konfrontation sämtlicher Stellen über die Reflexion aus allen drei Bearbeitungen der Amphibolie und einiger Stellen aus Kants Logik (Jäsche 1800), Anthropologie und der Abhandlung über „Philosophie überhaupt" (1794) gelangt er zu einer Vierteilung der Reflexion in eine ästhetische, eine Reflexion im besonderen, eine logische und eine transzendentale (die reine Anschauungen miteinander vergleichen soll) (S. 29). Dagegen möchte ich hier die Konsequenzen meiner D a t i e r u n g für die Auffassung der Reflexion andeuten und so eine Ergänzung meiner Arbeit versuchen. Zunächst beschränke ich mich auf die Amphibolie in der ersten Fassung. Diese kennt erstens eine l o g i s c h e Reflexion, die „bloße Comparation" (S. 240), d. h. Vergleichung von Begriffen ist und „von der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahiert" (S. 240). Diese logische Reflexion ist identisch mit dem usus intellectus logicus und findet sich auch in der Dissertation De mundi (§ 5 „per reflexionen secundum usum intellectus logicum"). Zweitens spricht die erste Fassung der Amphibolie von der t r a n s z e n d e n t a l e n Reflexion; sie ist auf die Erkenntnisquelle der verglichenen Vorstellungen gerichtet. Reflexionsbegriffe sind also — man hüte sich vor der Analogie „Verstandesbegriff" oder „Vernunftidee" — I. Begriffe, die zur logischen Reflexion d i e n e n; II. Begriffe, bei denen transzendentale Reflexion v o n n ö t e n ist, damit keine Amphibolie entstehe. Die logische Reflexion kommt nur in der ersten Fassung der Amphibolie vor, die transzendentale in der ersten und zweiten Fassung, in der dritten Fassung sind beide durch das dictum de omni et nullo entbehrlich geworden. Es scheint mir nun aber nicht zulässig zu sein, alle Stellen in Kants Schriften, in denen von Reflexion oder reflektieren die Rede ist, unter einen Hut zu bringen und zur Interpretation der Amphibolie heranziehen, wenn auch die

Reflexionsdefinition in der Schrift „Über Philosophie überhaupt" logische und transzendentale Reflexion der Amphibolie umfaßt. Die übrigen Stellen aber (z. B. Kr. d. r. V. S. 272, Kr. d. Urt.-Kr. Einleitg. IV, Logik §§ 1, 5, 6, 19, 82, Anthropologie § 4 letzte Anmerkung, §§ 6, 7, 9, 17, Vorlesungen über Psychologie, herausgegeben von Du Prel nach Poelitz 1889, S. 16, 18, 25, 26, 27) rechnen zwar alle die Reflexion zu den oberen Seelenvermögen (Spontaneität) bringen mich aber zur Überzeugung, daß hier einer der am meisten schwankenden Ausdrücke der ganzen Kantischen Terminologie vorliegt.

Auch bei seiner Unterscheidung zwischen Vergleichen und Urteilen scheint mir Döring (S. 41) die richtige Auffassung (Vergleichen — subjektiv; Urteilen — objektiv) zu verfehlen. Dagegen danke ich Döring den Hinweis auf die §§ 23—30 von De mundi und damit eine neue Stütze für meine Datierung. Es zeigt sich nämlich wieder, wie nahe die Amphibolie der Dissertation von 1770 steht. So bespricht der § 23 das „sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium", § 24 die „permutatio intellectualium et sensitivorum" und die daraus entstehenden „principia fallendi intellectus per omnem metaphysicam pessime grassata". Die folgenden §§ 27—30 geben Beispiele solcher falscher Sätze nur nicht aus der Leibnizschen Philosophie, wie die Amphibolie es tut.

Die zweite Hälfte der Döringschen Dissertation bringt aus Kants Schriften eine reichhaltige Zusammenstellung und Vergleichung von Stellen, die auf Leibniz Bezug haben.

XXIV.

Kleitophon wider Sokrates.

Ein Beitrag zur Erklärung des nach ersterem benannten Dialoges der platonischen Sammlung.

Von

Dr. **Heinrich Brünnecke,** Göttingen.

Wieweit die über den rätselhaften Kleitophondialog seitens der Forscher bisher geäußerten Anschauungen auch im einzelnen voneinander abweichen, so berühren sich doch in den meisten Fällen ihre Ansichten aufs engste darin, daß sie die Rede des Sokrates und damit die Abfassung des ganzen Gespräches eher einem ausgesprochenen Gegner, als einem Freunde des Meisters zutrauen. Wir können uns infolgedessen darauf beschränken, in der Einleitung die hauptsächlichsten diesbezüglichen Urteile ganz kurz zu erwähnen und dadurch den gegenwärtigen Stand der Kleitophonforschung zu beleuchten. Der gelehrte Leser wird sich so im voraus seine eigene Meinung über die von der modernen Wissenschaft an die Behandlung unserer Kleitophonfrage zu stellenden Anforderungen zu bilden vermögen.

Unser Problem im Lichte der modernen Forschung.

Das Urteil Schleiermachers[1]) lautet: „Es ist wahrscheinlich, daß das Gespräch aus einer der besten Rednerschulen (!) herstammend im allgemeinen gegen Sokrates und die Sokratiker, den Plato nicht ausgenommen, gerichtet ist. Es ist auf keinen Fall zu denken, daß Plato den Sokrates so sollte abführen lassen.“ Einige Jahre später schrieb Boeckh[2]), der Kleitophon sei ein Torso und (a. a. O. S. 33) im übrigen mit dem unechten Theages, Alcibiades, Axiochos, Eryxias, Sisyphos auf eine Stufe zu stellen. Demgegen-

[1]) Platoübers. II 3, Einl.

[2]) In seinem Kommentare zum Minos (S. 11). Er ließ sich durch die Worte des Proklos (in Tim. I S. 7) in diesem Sinne beeinflussen.

über erklärte er später [3]): ‚dialogus, qui Clit. inscribitur, sive is subditicius est, sive, quod magis probamus, ex imperfectis Platonis schedis, in quas auctor argumentum dialogi posthac elaborandi coniecerit, post huius obitum in lucem protractus'. Trotzdem entschieden sich in der folgenden Zeit die bedeutendsten Kenner des Altertums, wie Ast [4]), Socher [5]), Hermann [6]), Susemihl [7]), Cunert [8]), aufs neue für die Unechtheit des Schriftchens. Ebenso bald darauf C. Ritter [9]) „aus Gründen des Inhalts", Hirzel [10]), Hartlich [11]) und Wendland, wenn er im Anaxim. v. Lamps. urteilt: „Der Kleitophon des pseudoplat. Dialoges ist unfähig, Wesen und Ziel der sokratischen Methode zu begreifen." Nach den Platos Autorschaft leugnenden Stimmen derart hervorragender Gelehrten erscheint es allerdings als berechtigt, wenn an der Neige des vergangenen Jahrhunderts W. Lutoslawsky [12]) unseren Kleitophon als ‚a dialogue of dubious authenticity' völlig außer Betracht läßt und um fast dieselbe Zeit sich Wegehaupt [13]) zum Vorkämpfer für Cunerts Auffassung des Problems aufwirft. Von Vertretern der gegenteiligen Anschauung nenne ich Yxem [14]), Grote (Plato vol. III. S. 23), Dümmler [15]) und Joël (Der echte und der xenoph. Sokrates, 1893 bis 1901); doch stellte dann jüngst Ernst Bickel (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1904, S. 461) wiederum den Kleitophon

---

[3]) Im ‚Index lectionum' der Universität Berlin von 1840 (S. 7).

[4]) Platons Leben und Schriften, S. 500.

[5]) Über Platons Leben und Schriften, S. 154—159.

[6]) Geschichte und System der platon. Philosophie, S. 426.

[7]) Übersetzung von Platons Werken V, S. 507 ff.

[8]) Quae inter Clit. dialogum et Platonis Rem p. intercedat necessitudo, Greifswalder Dissertation von 1881.

[9]) Platon. Untersuchungen, Stuttgart 1888, S. 93.

[10]) Hermes X, S. 77.

[11]) Leipziger Studien XI, S. 231.

[12]) In seiner Untersuchung über ‚The origin and the growth of Platos logic', S. 75.

[13]) Vgl. die Worte in seiner Dissertation: ‚De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore (Göttingen 1896): ‚Sed quaerat aliquis, quemnam Socraticum secutus Clitophontis scriptor contenderet tam acerbe paene Cynicum in modum S. Athenienses ad virtutem adhortatum esse: hausit aut e Platone ipso aut e Socratis vitae ratione, qualis apud omnes nota erat.'

[14]) Über Platos Clit., Berlin 1846 (war mir nicht zugänglich).

[15]) Kleine Schriften I, S. 232.

mit dem Theages und ähnlichen unechten Dialogen zusammen. Der neueste Bearbeiter unseres Gegenstandes, Herr Prof. Dr. Josef Paulu in Znaim (1909), nimmt endlich als mutmaßlichen Verfasser gar ein Mitglied der späteren peripatetischen Schule an.

* * *

Wir wenden uns nunmehr der Betrachtung des Dialoges selbst zu.

Gegenstand des Gesprächs.

Zweierlei behauptet der Verfasser in der Einleitung durch den Mund ‚Kleitophons' gegenüber dem sich durch angeblich ungerechte Beurteilung seiner philosophischen Wirksamkeit verletzt fühlenden Sokrates: er habe den Meister bei Lysias 1. in gewisser Beziehung gelobt, ihn aber zugleich 2. mit eben demselben Rechte in anderer Hinsicht getadelt. Die ganze Auseinandersetzung gliedert sich infolgedessen notwendigerweise in zwei Teile, nämlich 1. in den Nachweis, daß er den Sokrates als geeigneten Tugendredner willig anerkannt habe, wenn er ihn zu seiner Freude mit Eifer weit nachdrücklicher als die übrigen Sittenlehrer die große Menge der Schlaffen und Unentschlossenen antreiben und die Notwendigkeit der sittlichen Besserung betonen gesehen habe. Es ist direkter Beweis; die Äußerungen des Gegners werden unmittelbar angeführt: „Ihr pflichtvergessenen Menschen!" hören wir ihn schreien, „eure Sorge um äußeren Besitz, um körperliche und elementare Bildung ist töricht ohne den Erwerb der inneren Güter, d. h. der auf Wissen beruhenden wahren Seelentugenden, denn ohne sie herrscht Zwietracht im Staate nach innen wie nach außen. Also bessert euch, ehe es zu spät ist! Ist doch eure gewöhnliche Einwendung, nicht schimpfliche Unwissenheit, sondern eigener freier Wille sei der Grund aller Schlechtigkeit, so haltlos wie töricht, denn freiwillig wählt man statt der höchsten Güter solche Übel nicht, freiwillig unterliegt man nicht den Trieben und Lüsten, begeht infolgedessen auch nicht freiwillig, sondern in schmählicher Unwissenheit die ungerechten Handlungen. Also eins ist not: Wissen von der Tugend, von der Gerechtigkeit!"

a) Kunstvolle Anordnung der Gedanken.

Erster Teil der Rechtfertigung Kleitophons.

Des Sokrates erste Ermahnung zur Tugend.

„Ihr Narren", ruft er sodann, „seht ihr denn nicht, wie ihr durch jene törichte Bevorzugung der äußeren Dinge die zur Herrschaft bestimmten edlen Teile der Seele grausam unter das Sklavenjoch des Körpers zwängt?"

Zweite Ermahnung zur Tugend.

Dritter Protrepticus

Schließlich [16]) erklärt er wirkungsvoll: „Wie jemand, der seine Körperkräfte, seine Handwerkskünste nicht zweckdienlich zu benutzen weiß, am besten überhaupt keinen Gebrauch von ihnen macht, so enthaltet auch ihr vor Ausbildung jener Seelenkräfte euch am klügsten jeder unbedachten Handlung und laßt euch lieber in selbstgewählter Knechtschaft zu eurem Heile von einem Tugendhaften leiten wie von einem guten Steuermanne in den Stürmen des privaten wie des öffentlichen Lebens."

Zweiter Teil der Rechtfertigung Kleitophons.

Nunmehr kann Kleitophon dazu übergehen, dem beleidigten ‚Sokrates' einwandfrei zu beweisen, daß er ihn trotz dieser lobenswerten Tugendreden leider mit vollem Recht habe tadeln müssen. denn er habe seine, wie von einem Gotte auf der tragischen Bühne" mit so großem Pathos vorgetragenen Gedanken wieder und wieder angehört, ohne daß doch Sokrates die so geflissentlich in seinen Hörern erweckte Erwartung zu befriedigen vermocht habe. Endlich habe er sich zunächst an seine Schüler (408 c — 410 a) und darauf an den Meister selbst gewendet (410 a, b), aber weder jene noch dieser hätten ihm irgendwelche tiefere Einsicht in das Wesen der Gerechtigkeit vermitteln können. Jetzt sei er (d. h. der Kleitophonverfasser) sich voll bewußt geworden, daß der Pseudophilosoph ‚Sokrates' unberechtigterweise die Tugend gepredigt habe, denn er habe sie niemandem zu verleihen vermocht. Aus Ignoranz? Aus Bosheit? (410 c: *ἢ οὐκ εἰδέναι σε ἢ οὐκ ἐθέλειν αὐτῆς ἐμοὶ κοινωνεῖν.*) [17]) Was wählst du? Die Rede ist jetzt direkt an den angegriffenen und dadurch beleidigten Sokrates gerichtet: „Vertausche deine schöne aber nutzlose Tugendpredigt mit wahrer Philosophie, mit der Dialektik! Ohne diese werde ich dich als guten Propädeutiker betrachten, dir aber auch weiterhin deine unrechtmäßig angemaßte Maske eines wahren, die Glückseligkeit verleihenden Philosophen schonungslos vom Haupte reißen."

b) Literar. Charakter des Dialoges.

Wir sehen bereits: es handelt sich vornehmlich um einen Rechtsstandpunkt. Wie beginnt die Schrift? Mit den Worten des

[16]) Daß an mehrere, getrennte ‚*λόγοι προτρεπτικοί*' zu denken ist, zeigt p. 408 b, c. Daß diese Reden bzw. Schriften ein fortlaufendes Ganze, also ein geschlossenes Werk bildeten, lehrt der systematische Fortschritt der Gedanken. Den 2. schließt Kleitophon mit ‚*καὶ ὁπόταν αὖ φῇς . . .*', den 3. mit dem ähnlichen Übergange ‚*καὶ ὅταν λέγῃς*' an das Vorhergehende an.

[17]) Vgl. Xen. Mem. IV 2, 27: *μὴ εἰδώς, ἀλλὰ διεψευσμένος τῆς σεαυτοῦ δυνάμεως.*

Klägers[18]), des „verleumdeten" „Sokrates" in 3. Person (sic!)[19]): *‚Κλειτοφῶντα τὸν Ἀριστονύμου τις ἡμῖν διηγεῖτο ἔναγχος, ὅτι Λυσίᾳ διαλεγόμενος τὰς μὲν περὶ Σωκράτους διατριβὰς ψέγοι, τὴν Θρασυμάχου δὲ σύνουσίαν ἐπαινοῖ'*, also gerade so förmlich wie sich das bei einer wirklichen gerichtlichen Anklage und Verteidigung erwarten lassen würde und gerade so meisterhaft kurz und vielsagend, wie wir sonst bei literarisch fingierten Gerichtsverhandlungen über den Sachverhalt durch eine kurze Hypothesis informiert zu werden wünschen: gewiß schon ein rein äußerlicher Beweis für diese aus inneren Gründen, wie wir oben sahen, zu fordernde Auffassung des Kleitophonproblems. Wie schließt die Schrift? Mit den Worten des der hinterlistigen Verleumdung verdächtigten Kleitophons, also des Angeklagten: wiederum wie in der Gerichtspraxis. Wir sehen: **schon aus diesem äußeren Grunde des Motivs durfte die** von den bisherigen Forschern so schmerzlich vermißte **Schlußrede des Sokrates nicht erfolgen,** denn es handelt sich eigentlich um die Ehre Kleitophons! Ist der Verfasser dieser Rechtfertigung wirklich ein Verleumder, der den Meister (also vom platonischen Standpunkt aus ‚Konkurrenten') durch einseitige, übertriebene Ausmalung seiner Fehler in den Augen des Publikums herabzusetzen, in seiner sozialen Stellung zu schädigen sucht?

Also zunächst eine kurze Bemerkung über das Rechtsverhältnis. Zwei Fälle sind möglich: 1. eine wissentliche, den Tatsachen nicht entsprechende Herabwürdigung des Sokrates, 2. eine unbeabsichtigte Verleumdung, sofern etwa Kleitophon ohne sorgfältige, gewissenhafte Prüfung des Tatbestandes, also durch ein weniger schweres Verschulden dem Sokrates etwas Ehrenrühriges nachsagte. Ehrenrührig ist aber hier für den Moralphilosophen der Vorwurf der Unfähigkeit oder Weigerung, das Versprechen zu erfüllen und das Wesen der Tugend klarzulegen. In beiden Fällen würde den Kleitophon die gerechte Verachtung jedes anständigen Beurteilers treffen müssen. Es muß also von dem zur Rede gestellten Verfasser der Rechtfertigungs-

[18]) Wie in der att. Gerichtspraxis!

[19]) Bereits Schleiermacher in seiner Einleitung zur Übersetzung u. a. bemerkten das mit Staunen und schlossen aus ihrer richtigen Überzeugung, daß ein wirklicher Dialog nicht gut so beginnen könne, dieser ‚Dialog' sei unecht.

schrift der Beweis erbracht werden, daß er mit Recht nach gewissenhafter Prüfung des Tatbestandes den Sokrates hinter dessen Rücken tadeln durfte. Dieses geschieht eben durch den Nachweis, daß er erst **lobte,** dann aber doch nicht befriedigt war und endlich die für ‚Sokrates' höchst blamable Tatsache konstatierte, daß auch die Genossen des Meisters fortgesetzte Paränesen nicht recht verstanden hatten. Uns will dies vom Verfasser so geflissentlich in den Vordergrund gestellte Argument geringfügig erscheinen. Wie schwer es aber gerade bei dem großen antiken Denker, dem unsere Schrift durch die Überlieferung beigelegt wird, bei Plato wiegt, wird jeder Platokenner wissen. So gilt ihm bzw. seinem Sokr. z. B. im Protag. als stärkster Beweis dafür, daß jemand trotz erfolgreicher staatsmännischer Wirksamkeit kein wahres Wissen besitzt, der Umstand, daß er selbst seinen Söhnen dieses Wissen nicht mitzuteilen versteht. Im Kleitophon erscheint nun dieser Zustand umso bejammernswerter, als es hier gerade die Gefährten des ‚Sokrates' selbst sind, die den Grad ihrer Unwissenheit gar nicht gewahr wurden [20]) und erst durch den sich bald in Gegensatz zu ‚Sokrates' stellenden Kleitophon über den wahren Wert des bei diesem Tugendschwärmer erlangten Wissens besser unterrichtet werden. Endlich wird, wie wir oben sahen, ‚Sokrates' selbst von dem stets in die Tiefe dringenden Geiste ‚Kleitophons' in die Enge getrieben und weiß nicht aus noch ein (410 a/b). Es erscheinen am Schlusse der Rede des Kleitophon vollends noch die Worte *καί σον δεόμενος* usw., gerade als ob wir uns in einer Gerichtssitzung in Athen befänden. Richter ist hier nicht sosehr Sokrates wie die Öffentlichkeit, nämlich das damals philosophisch und literarisch interessierte Publikum So schließt diese Rechtfertigungsschrift mit der äußerlich milden, aber sachlich nicht wenig energischen Aufforderung: erfülle bitte deine Pflicht als wahrer Philosoph, oder ich ziehe den Redner und Sophisten Thrasymmachus und jeden andern, der mir ehrlich helfen will, deiner hohlen Protreptik vor [21])'

---

[20]) Die schimpflichste Lage fürwahr! Jetzt gewinnt auch der Vorwurf des *‚ἐμπόδιον εἶναι'* in den Schlußworten Kleitophons die rechte Bedeutung.

[21]) Daß er seine Drohung ausgeführt und beim Gegner Thrasymmachos durch seinen Bericht über des alten Narren ‚Sokrates' unverstandene und widerspruchsvolle Protreptik (*ὕθλοις*) Empörung und Abscheu erregt hat,

Gerade diese Umkehrung des ursprünglichen Anklageverhältnisses erscheint als die geniale Tat des sich vom Verdachte der böswilligen Verleumdung reinigenden Verfassers. Dieser war im Anfange, der große Philosoph ‚Sokrates' ist am Schlusse der Angeklagte, der gewissenlos die leichtgläubigen Hörer durch seine großen Aufschneidereien ködert, sie durch die vielen Prunkreden an der Nase herumführt und sie schließlich ohne die ersehnte εὐδαιμονία entläßt. Geschädigt sind sie insofern, als sie sich inzwischen anderswo eventuell besser hätten ausbilden lassen können. Jetzt ist es dazu möglicherweise schon zu spät geworden. Auf diese geniale Weise wird aus der unverhüllten Invektive eine die Sympathie des Lesers in höherem Maße erregende Rechtfertigung zur Wahrung der eigenen Ehre des wahren Philosophen Kleitophon, aus der Rechtfertigungsschrift aber gleichsam ohne seine Absicht eine schwere Anklage des Pseudophilosophen.

Wir bemerkten oben bereits steten Gedankenfortschritt, wir bemerken aber auch äußerlich bis ins einzelne solch stete Gliederung, wie sie so in allen Teilen durchgeführt schwerlich im Dialoge, d. h. in der literarischen Nachbildung eines wirklichen Gespräches erscheinen dürfte. Ich bitte die mit ‚ταῦτα' nach Art der Gerichtsrede beginnenden Hauptabschnitte 407 e, 408 b 410 a zu beachten [22]) und dazu die Bemerkungen des Herrn Professor Schwartz im Rostocker Index von 1892 über des Gorgias Palamedes zu vergleichen, des weiteren aber auch die vielen kleinen genau abgemessenen Sätzchen (z. B. 409 b, c). Selbst die Worte entsprechen sich teilweise [23]).

Wir sehen ferner, es ist durchaus ungerechtfertigt, den Verfasser wegen des ‚unmotivierten' Erwähnens der ‚οἱ παρόντες' (410 a)

---

zeigt deutlich Platons erstes Buch der Republik (bes. p. 336 b—d), wo direkt auf den Kleitophon Bezug genommen und der vom erbitterten Kleitophon gegen Sokrates aufgehetzte Rhetor von den Anwesenden nur mit Mühe zurückgehalten wird. Darüber unten.

[22]) Dieselbe Wirkung durch dasselbe Mittel wird in dem (nach den überzeugenden Ausführungen meines akademischen Lehrers, Herrn Prof. Dr. M. Pohlenz, bereits nach dem Antalkidasfrieden von Plato verfaßten) rhetorisch-satirischen Epitaphios ‚Menexenos' erzielt. Vgl. z. B. das zweimalige ταῦτα S. 248 d mit dem zweimaligen im Kleitophon S. 410 a, b (ebenfalls kurz vor dem Schlusse. Auch im Menexenos fehlt nicht das δέομαι a. a. O. lit. e.

[23]) S. darüber unten den 2. Teil unserer Untersuchung.

zu tadeln. Zeugen durfte jeder Redner vor Gericht anführen, ja er mußte es, und für die Wahrheit der Behauptungen Kleitophons bürgen eben auch die Aussagen der übrigen Ohrenzeugen mit, welche hier durchaus als faßbare Personen vorgestellt werden, die jeden Augenblick gerufen werden können, falls etwa der abgeführte bzw. überführte ‚Sokrates' die Richtigkeit der gegen ihn im Laufe der Rede erhobenen Beschuldigungen in Abrede stellen sollte. Mit Fug und Recht wendet sich daher (410 b) die Rede auf die Person des Sokrates selbst zurück, mit Recht wird ihm jetzt direkt und persönlich diejenige Behauptung als bewiesen entgegengeschleudert, die sich wie ein roter Faden durch die ganze Darlegung Kleitophons zog: verdientermaßen habe ich dir unter abfälligen Äußerungen den Rücken gekehrt, denn wenn du mir aus dem Stegreif über deine schönen Vorträge ein Gespräch dialektischer Art führen sollst, widersprichst du dir selber und schweigst. Besudele also durch solch hohle Rhetorik nicht den Namen des Philosophen! Damit ist dem Afterphilosophen der Mund gestopft. Er durfte, er konnte nicht widersprechen, ohne zu begründen. Seiner Eigenart entsprechend in einer der von Kleitophon so schön gebrandmarkten Volksreden? Etwas anderes verstand ja der hier gezeichnete ‚Sokrates' nicht! Die Nichtigkeit dieser Kunst ist jedoch sattsam erwiesen; eine Verteidigung in dieser Weise wird man schwerlich akzeptieren, denn Kleitophon hat ja klugerweise von vornherein zugegeben, daß ‚Sokrates' die Überzeugungskunst der schönen Worte ausgezeichnet handhabe. Die durch Kleitophon aufgeklärten Hörer (bzw. Leser!) werden lärmen. „Schluß"! ‚Dialektik'! ‚Wahre Philosophie'! wird man ihm entgegenrufen. Die zu geben ist er unfähig. Er **muß,** wie oben gezeigt, schweigen, denn eine proteptische und damit philosophisch höchst unfruchtbare Verteidigungsrede wird notwendig zur neuen Anklage, beweist somit die Richtigkeit der bereits gegen ihn erhobenen Vorwürfe eklatant aufs neue. Der unechte Phrasensokrates ist durch diese geniale Zuspitzung der Kontroverse bereits völlig zerschmettert: es ist also eine völlige Verkennung der gesamten Sachlage, wenn die Forscher [24]) nach diesen objektiv begründeten Ausführungen ‚Kleito-

[24]) Wie Tennemann (System der platonischen Philosophie I, 112), Grote (Plato and the other companions of Socr. (London 1865) III, S. 13 ff.), Th. Gomperz (Sitzungsbericht der Akademie, philol.-historische Klasse (Wien 1887), S. 763) u. a.

phons' noch lange Disputationen mit dem Gegner vermissen: cum tacet, clamat! **Der Kleitophon ist also ein anonymes,** ganz besonders fein durchdachtes **Flugblatt zur wirkungsvollen Bekämpfung eines absichtlich nicht offen genannten Gegners und als solches kein Torso!** Wer dieser Gegner, wer der geistvolle Invektivenverfasser ist, werden wir im folgenden zu untersuchen haben.

c) Der Kleitophon und die Sokratik.

Die befriedigende Lösung unseres Problems hängt wesentlich von der richtigen Beantwortung der Frage ab: Für welchen der uns bekannten Sokratiker ist die im Kleitophon so schön gezeichnete Rolle eines Bußpredigers charakteristisch gewesen? Wir entsinnen uns nun, daß die in ganz ähnlicher Weise vorgetragene oberflächliche Popularethik der kyn.-stoischen Diatribe sich mit genügender Sicherheit bis auf den Sokratiker Antisthenes verfolgen läßt. Wir erinnern uns ferner daran, daß zweifellos kein anderer als eben dieser freche Sathonschreiber [25]) auch von dem ganz besonders im Anfange seiner Schriftstellerei auf den Namen eines Philosophen Anspruch erhebenden Isokrates in der Sophistenrede (§§ 1—8) [26]) ebenso als gemeiner Lügner angeklagt wird, wie wir das oben seitens des Kleitophonverfassers in unserer unter Platons Namen gehenden Kontroverse geschehen sahen, in welcher der angegriffene Tugendredner ‚Sokrates' aufs Haar den Verkündern jener späteren, weitläufigen Auseinandersetzungen über die Tugend glich, welche sich, wie wir ebenfalls bereits bemerkten, auf Antisthenes zurückführen lassen. Bei Isokrates spiegelt dieser Gegner vor, er vermöge die Schüler in Kürze zur Glückseligkeit (εὐδαιμονία) zu führen: ganz dasselbe wurde unter Verwendung desselben Wortes auch im Kleitophon als τέλος vorgespiegelt. Zum Halten seines Versprechens ist er nach der Versicherung beider Zeitgenossen unfähig.

Als Isokrates seine Sophistenrede schrieb, hatte Plato wohl eben erst begonnen, sich zu seiner wirklich tiefen, ja einzigartigen Lebensanschauung durchzuringen. Seine Erstlingsschriften erscheinen vielfach ohne greifbares Resultat. Mit denen des Aeschines und der

[25]) Der unbedenklich seinem toten Meister Sokrates die eigenen Gedanken in den Mund legte.

[26]) Vgl. auch Antid. § 84 (261).

übrigen Sokratiker dürfte es auch nicht besser bestellt gewesen sein. Es mußten also die erwähnten, sicher nicht zuerst von Isokrates erhobenen Vorwürfe auch die übrigen Sokratiker und besonders die durch die Schriftstellerei dieser Schüler immer berühmter werdende Person des Sokrates selbst treffen. Als Sokratiker mußte sich auch Xenophon getroffen fühlen und in diesem Sinne fasse ich die viel spätere Stelle in den Mem. I, 4. Und Plato? Schwieg dieser geistvollste aller jener den toten Meister in Wort und Schrift verteidigenden Jünger beschämt und entmutigt? Wir vermissen also unter den zweifellos echten platonischen Schriften eigentlich ein Gespräch, in dem **sein** Sokrates jenen Vorwurf, er sei ein bloßer protreptischer Tugendschwätzer, als unberechtigt mit Entrüstung zurückweist und auf genialere Art als Xenophon die meisterhafte Handhabung der Dialektik als des spezifisch sokratischen Erkenntnismittels durch die Tat beweist. Wir erwarten in einem solchen Dialoge entsprechend der Eigenart des **platonischen** Sokrates eine besonders feine, aber auch scharfe ironische Zurechtweisung desjenigen Mannes, der absichtlich oder unabsichtlich, direkt oder indirekt jene einseitige Auffassung der sokratischen Philosophie und damit die schweren Vorwürfe hervorgerufen hatte. Nun sahen wir bereits oben, daß die im angeblich platonischen Kleitophon gebrandmarkte oberflächliche Protreptik für die ausgedehnte ‚sokratische' Schriftstellerei des Antisthenes charakteristisch war. Die diesbezüglichen Vorwürfe mußten also durch das Ungeschick des Antisthenes neue Nahrung erhalten, da seine Sokratik ja wegen der Popularität gerade dieses Sokratikers wenigstens in den Augen der ebenso oberflächlichen Masse mehr und mehr als Charakteristikum sokratischer Weisheit überhaupt erschien. Widerlegte daher Plato, so mußte er 1. die unwissenschaftliche, also unsokratische Wirksamkeit **dieses Mannes** schlagend dartun: wie dies geradezu unübertrefflich im angezweifelten Kleitophon geschieht und 2. zeigen, daß sein wahrer Sokrates besseres verstand. Wo erfolgt das aber? Wenn überhaupt, dann zweifellos in einer längeren Debatte, die im direkten Gegensatze zur Methode des Antisthenes nicht in einem Tone heruntergeschmettert werden konnte, sondern als dialektisches Meisterstück allen Einsichtigen offenbarte, ‚ἃ λέγων συνη-

μέρεσε τοῖς συνδιατρίβουσι', wie Xenophon a. a. O. (I, 4, 1) es verlangt. Das geschieht von Plato nur einmal: im Staat [27]). Bei dieser Gelegenheit können wir so recht beobachten, wie ein Genie und wie ein philosophischer Schwachkopf verteidigt. Der gute Xenophon glaubt für seinen toten Freund und Meister die schönste Lanze zu brechen, wenn er recht eindringlich erklärt: „Es haben da einige meinem Sokrates den Besitz der Fähigkeit abgesprochen, die Menschen durch Verleihung der Tugenderkenntnis zu bessern. Na, das ist natürlich nicht wahr!" Anders das Genie. Das sucht (hier in der Rolle eines wahrheitssuchenden Schülers) zunächst den für die Disqualifizierung der sokratischen Philosophie (s. o.) Hauptschuldigen heraus und kondensiert dann die Anklagepunkte unter Zugrundelegung einer bekannten, für des Gegners Methode bezeichnenden Hauptschrift, wie sie der dreibändige [28]) (sic!!) Protrepticus des Antisthenes war. Es formuliert also trotz schonender Einkleidung die betreffenden Gedanken recht scharf, aber gerecht und versieht diese zusammenfassende Darstellung derselben zugleich mit solch individuellen Zügen dieses Schuldigen, daß auch der fernerstehende Beobachter klar erkennt: die Verurteilung der sokratischen Methode war doch in jener allgemeinen Weise ungerecht, denn der einzige Schuldige ist doch eigentlich nur jener Sokratiker, welcher in der ‚vorzüglichen' Prunkrede fast als der leibhaftige Epideiktiker Gorgias im Sokrateskostüm erscheint [29]). Dieser wurde aber als ein die Person des Sokrates ledig-

---

[27]) Die späten, lange nach des A. Tode verfaßten ‚Gesetze' bleiben hier außer Betracht.

[28]) Vgl. den Katalog bei D. L. VI, 16: Auch unsere Analyse des Protrepticus im Kleitophon führte auf eine dreifache Gliederung. Es war ausdrücklich die Rede von mehreren λόγοι προτρ.

[29]) Vgl. den zweiten Teil unserer Untersuchung! Interessant ist auch die von Plato schon im Gorgias 464 abgelehnte Identifizierung der Rechtsprechung mit der Gerechtigkeit (Kleitophon, S. 408 b), denn sie erinnert uns an die sophistisch-rhetorische Anschauung, daß das von der Staatsgewalt (= dem Stärkeren) als „gerecht" durch Richterspruch Anerkannte nun auch gleichfalls das Gerechte wirklich sei. So was kann also nur ein auf dem Boden der Sophistik stehender Sokratiker behaupten. Durch derartige Erwägungen erledigt sich der Einwand des Herrn Professor Pavlu (a. a. O. S. 7): „Ist es nun denkbar, daß Plato das beide Männer Trennende in der Form zum Ausdruck gebracht hätte, daß er in dem zweiten, tadelnden Teile seine eigene Lehre (?) in einer solchen Weise sollte angegriffen haben? Dieser Teil mußte

lich darstellender Schauspieler, der die Rolle des wahren Philosophen als unfähiger Dialektiker überhaupt nicht zur Geltung zu bringen vermag, dem echten platonischen Sokrates geradezu entgegengesetzt: ein bissiger Hieb, der den groben Sathonschreiber und arroganten Sokrateskopierer gewiß in seiner ganzen Schärfe getroffen hat. Es tritt dem Leser durch die meisterhafte Darstellung des Verfassers unmittelbar der fundamentale Unterschied zwischen jener wahren sokratischen Dialektik und der hohlen Rhetorik entgegen, mit welcher der gedankenarme ‚Sokrates' in Ermangelung tieferer Erkenntnis (vgl. den Sophistes) des Volkes Augen und Ohren äußerlich zu bezaubern versuchte [30]). Und doch beanspruchte er offenbar das Verdienst, die höchste Weisheit des Sokrates mit der höchsten Kunst des protreptischen Prunkredners vereinigt zu haben. Erstere ist, wie ‚Kleitophon' treffend gezeigt hat, nicht weit her. *Ἐὰν δὲ μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός* hatte ebenfalls der platonische Sokrates bereits (im Phaedrus, S. 261/2) erwiesen. Weiß also der ‚Sokrates' im Kleitophon nicht einmal selber, was eigentlich Gerechtigkeit ist, so ist auch seine Rede darüber nichtiges Geschwätz eines eitlen Dilettanten, der sich zu seinem Unglück als Erlöser der sittlich verkommenen Menschheit fühlt [31]). Denn zwischen Philosophen und Rhetoren gleichsam in der Mitte stehend muß er (nach den geistvollen Ausführungen Platons im Euthyd. S. 306) wie Isokrates notwendig schlechter als beide sein. Vgl. auch im Staate S. 489 c, d. Der ‚Kleitophon' im ‚pseudo'platonischen Dialoge

(nach Ansicht des Herrn Professors natürlich!) dann doch entweder eine Verteidigung der eigenen Lehre Platons (als ob die nicht schon genügend durch die ganze bisherige platon. Schriftstellerei verteidigt wäre!!) oder eine Zurückweisung des gegnerischen Standpunktes enthalten." Dann hätte sich ja ein Mann wie Plato dazu herablassen müssen, sich mit so einem Gegner in regelrechten Schulstreitschriften herumzuzanken. In welch feiner und doch beißender Satire tatsächlich das Genie sich verteidigt, zeigt uns eben unser Kleitophon.

[30]) Wieder nach der Anweisung des Gorgias. Vgl. Plato, Gorgias, S. 452 e—453 a.

[31]) Wozu ihm aber die *φύσις* fehlt. Daher läßt bei seinen *ἐπιδείξεις* über moralphilosophische Themata seine *εὕρεσις* (inventio) so sehr zu wünschen übrig, daß stets dieselben sokratischen Gedanken nur schematisch in anderer Form wiederholt und durch neue Beispiele erläutert und bekräftigt zu werden pflegen.

schließt also ganz im platonischen Geiste mit logischer Konsequenz, daß es für ihn als Jünger der Philosophie immer noch besser ist, sich statt zu solch einem zwitterhaften Stümper zu einem leibhaftigen Sophisten [32]) zu begeben: zu Thrasymmachos, dessen unsittliche Grundsätze sogar der Feind dieses ‚Sokrates', Isokrates als Gipfel der *ἄτοπα* bekämpfte (z. B. in ‚*περὶ εἰρήνης*' § 31 ff.). Welch Schlag für den Widersacher im Sokratesgewande, sich so als *ἀλάζων* und ärgerer Schelm als Thrasymmachos hingestellt zu sehen [33])! Welch beschämende Wendung der Kontroverse durch die meisterhafte, verdeckte Invektive ‚Kleitophons'. Platonischen Geistes Hauch spüren wir hier zweifellos in seiner ganzen Größe, wenn anders jene Euthydemosstelle [34]) dem Schreibstifte dieses Meisters entsprang.

---

[32]) Denen sein protreptischer Lehrer ja früher schon Schüler zuführte (Xen. Symp. 4, 62).

[33]) Insofern mit Recht, als Thrasymmachos die Torheiten dieses Sokrates sofort, dieser seine eigenen Eselsohren aber nicht mal spät erkennt. Also das plus an Torheit ist auf seiten des A. Vermutlich schlägt auch hier Plato seinen Gegner mit eigenen Waffen, indem er alles das Schlechte, was dieser im *φυσιογνωμικὸς περὶ τῶν σοφιστῶν* den bösen Sophisten vorgeworfen hatte, nun Kleitophon auf den A. zurückschleudern läßt. (Über den Physiogn. d. Antisth. vgl. Henrichowsky: „Ein kurzer Beitrag zur Literatur der Physiogn. veteres" im Programm des Gießener Gymnasiums von 1870). Alles das muß man sich vergegenwärtigen, um den Eindruck voll zu verstehen, den der Kleitophon auf die gebildeten Zeitgenossen machte; durch den Kleitophon und die den rechten Hintergrund dazu bildende imponierende Schriftstellerei Platons erscheint mit einem Male der hochgeachtete Schauspielersokrates als der Sophisten ärgster!

[34]) Hier hatte er bereits (S. 278 d/e) erklärt, daß nicht Protreptik, sondern ernsthafte Dialektik als Grundlage aller Wissenschaft, das Wesen seiner Philosophie ausmache. In dem dann folgenden ‚sokrat.' Protrepticus (bis S. 283 und 306 e, 307) kommen alle wesentlichen Gedanken des sophistischen Sokrates vor: ‚Die Menge hält töricht äußere Güter für das köstlichste Besitztum, der Weise die Tugend. Sie ermöglicht erst den richtigen Gebrauch jener. Ohne diesen ist für den Toren das *δουλεύειν* am besten' usw. Doch an Stelle der fortlaufenden Rede des falschen Sokrates tritt die Dialektik des wahren platonischen Dialoges. Übrigens hatten die beiden eristischen Klopffechter gleichen Bildungsgang wie Antisthenes, nämlich von der Rhetorik zur Philosophie. Bei ihnen ist daher derselbe Mangel, dieselbe Halbheit zu beklagen. Bei allem diesen mit Recht als Unfug zu bezeichnenden Treiben fiel Plato als dem Verteidiger der Ehre des wahren Sokrates gleicherweise die Pflicht zu, den Mitbürgern schlagend darzutun, daß der Pfad zur wahren Glückseligkeit nicht durch den Kreis solcher Narren führe.

Wer hätte damals außer Platon wohl so etwas vermocht? Dieser hat so mit dem unflätigen Gegner völlig abgerechnet, wie er es in ähnlicher Weise (wenn auch minder scharf) mit seinem ehemaligen Freunde Isokrates gemacht hatte. Wie gegenüber diesem, so hatte er auch gegenüber dem ‚Sokrates' des Kleitophon lange Jahre mit seiner Polemik geduldig gewartet (S. 410 c), aber als er ‚*πολὺν ὑπομείναντος χρόνον*' in allen Reden (bzw. Schriften) immer wieder denselben Schwulst hören mußte, wie sich sogar die übrigen Schüler unwissend zeigten und eigene Versuche fehlschlugen (vgl. die Art, wie Plato im Euthydemos aus dieser Protreptik den Weg zur wahren Philosophie zu bahnen versucht), wie schließlich die Gefahr naherückte, unter der Leitung dieses sich selbst widersprechenden, also offenbar so unwissenden wie kecken Protreptikers geistig zu verkümmern, da war jeder Ausweg recht, wenn er nur weit wegführte von diesem großsprecherischen Phrasenhelden. Wir dürfen also die Abfassungszeit des Kleitophon schon aus diesen inneren Gründen nicht in eine frühe Zeit hinaufrücken, in der von diesem Sokratiker noch etwas zu erhoffen war! Den noch in der Entwicklung begriffenen und ehrlich auf der Suche nach Wahrheit sich abmühenden Forscher stößt ein Mann wie ‚Kleitophon' nicht so hart vor den Kopf und blamiert ihn öffentlich wie hier im ‚Dialoge'[35]). (Vgl. Kratylos, S. 440 d: ‚*σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἀνδρείως τε καὶ εὖ, καὶ μὴ ῥᾳδίως ἀποδέχεσθαι*' ⟨wie die Schüler des Gegners!⟩. ‚*ἔτι γὰρ νέος εἶ καὶ ἡλικίαν ἔχεις*' ⟨wie Isokrates am Schlusse des Phaedrus⟩, wogegen dieser Gegner im Sophist, S. 251 b als ‚*γέρων ὀψιμαθής*' geschildert wird[36]), von dem nichts mehr zu erhoffen ist!) Kleitophon kommt also nun zum direkten Gegner der sokratischen Philosophie, zum Redner und Sophisten Thrasymmachos. Da er jedoch auch bei diesem nicht ‚*τελείως τῷ πράγματι ἐπεξελθεῖν δύνατα*', wie das am Ende des Kleitophon aufgestellte Postulat lautete, da gelangte er endlich zu dem wahren Sokrates, der sich mit dem Thrasymmachos

[35]) Darin liegt zugleich wieder ein Grund, weshalb dieser Sokrates im Kleitophon nicht antwortet. Ihm war ja bereits lange genug Gelegenheit geboten, sich zu rechtfertigen.

[36]) Der (nach Diog. L. VI 70, 8) ‚*ἐρωτηθείς, τί ποιῶν καλὸς κἀγαθὸς ἔσοιτο, ἔφη· εἰ τὰ κακά, ἃ ἔχεις, ὅτι φενκτά ἐστι, μάθοις παρὰ τῶν εἰδότων*'. Danach ist A. aber gerade der *αἴσχιστος!* Vgl. Theaet. 202 c, d; Isokr. Hel. 1; 2.

in eine Disputation einläßt, bei der sich einerseits wirklich zeigt (Rep. 336 d), wieviel besser dieser echte Sophist ist als jener aufschneidende Sokrates, wenn er gleich dessen philosophische Erziehungsresultate (Kleitophon S. 409) als leere Worte (ὕθλους) entrüstet für ungenügend erklärt [37]), bei der aber auch anderseits der durch seinen Nebenbuhler so in Mißkredit gebrachte wahre Philosoph anfangs bescheiden bekennt: ‚ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβούμην . . . καὶ εἶπον ὑποτρέμων· Θρασύμμαχε, μὴ χαλεπὸς ἡμῖν ἴσθι· εἰ γὰρ ἐξαμαρτάνομεν . . . εὖ ἴσθι, ὅτι ἄκοντες ἁμαρτάνομεν . . . οὐ δυνάμεθα· ἐλεεῖσθαι οὖν ἡμᾶς πολὺ μᾶλλον εἰκός ἐστί που ὑπὸ ὑμῶν (sic!) τῶν δεινῶν ἢ χαλεπαίνεσθαι‘. Klingt das nicht wie eine direkte Antwort auf des Kleitophon unwilligen Vorwurf (Kleit. 410 c): ‚ἦ οὐκ εἰδέναι σε ἢ οὐκ ἐθέλειν αὐτῆς ἐμοὶ κοινωνεῖν‘? Das ist nicht des Großprahlers falsche, sondern des absichtlich kleintuenden Meisters wahre Weisheit, die den Thrasymmachos doch bald so aussticht, daß er wie ein Schuljunge errötend ein Tor zu sein scheint (350 d). Nun hat Kleitophon endlich den wahren Sokrates erkannt [38]), der ihm in einer Unterredung, wie sie im Staate vom 2. Buche an vorliegt, die verlangte Ergänzung zum Protrepticos jenes faden ‚Sokrates‘ und mit ihr das feste Wissen von der Gerechtigkeit und durch diese die Glückseligkeit zu geben weiß (vgl. den Kleitophonschluß) im Leben wie im Tode (vgl. das schön ausklingende Schlußmotiv des Staates).

Mit dem oben erörterten Nachweise der Unfähigkeit des Gegners, die Glückseligkeit der vollen Tugend herbeizuführen, war aber nicht etwa nur die Berechtigung der Angriffe des Kleitophonverfassers dargetan, sondern zugleich in genügender Weise motiviert, weshalb der platonische Sokrates im Staate ein so schwieriges Problem, dessen Behandlung als Vermessenheit erscheinen könnte, zu unternehmen wagt: sein Ruf war durch das pietät- und taktlose Gebaren seines ehemaligen Jüngers in größere Gefahr geraten als durch die haßerfüllten

[37]) Das konnte er nicht gut mit diesen Worten, wenn sich des ‚Sokrates‘ Unwert nicht bereits in einer Schrift wie dem Kleitophon erwiesen hatte.

[38]) Vgl. die Verheißung am Schlusse des Kleitophon: ‚πρὸς Θρασύμμαχον πορεύσομαι καὶ ἄλλοσε ὅποι δύναμαι‘. Liegt nicht in dem ‚καὶ‘ usw. schon der Nebengedanke „Thrasymmachos ist möglicherweise unfähig“? Erscheint nicht damit der Ausblick auf etwas Höheres, auf die Akademie?

Entstellungen seiner Feinde, bei denen man eher den verleumderischen Charakter der Anklagen erkennen konnte, als bei dem eifrigen Sokratiker, der mit Unrecht die Sokratesmaske trug, das eminent Unsokratische seiner Marktschreierei. Da hierdurch ein größeres Publikum an Sokrates irre ward, so stemmte sich notwendig Platon diesem Sinken des sokratischen Ansehens wie ein rocher de bronze entgegen. Er verspricht nicht, was er nicht zu halten vermag; in der Art des Pseudosokrates Wissen zu erheucheln, ist nicht seine Sache: *οὐ μὴν τό γε ἐμὸν οὕτως ἔχει* (cf. Aristot. Met. V 29, 1024 b. 34). Nachdem alle andern Wege versperrt sind, ist er also durch die Not gezwungen, sich bescheiden selbst [39]) einen gangbaren Weg zum Ziele zu suchen und nachdem der falsche Sokrates und der die Sophistik verkörpernde Thrasymmachos der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht mehr ‚ἐμπόδιοι' sind [40]), — ihn zu finden!

Ist nun aber trotz aller bisher vorgetragenen, das Gegenteil beweisenden sachlichen Indizien die Meinung derjenigen Forscher gerechtfertigt, welche den Kleitophon als verworfene Einleitung

---

[39]) Aus dem Stegreif! Er wird ja bei seiner Rückkehr vom Piraeus fast mit Gewalt festgehalten. Dann nötigen ihn die dringenden Bitten der Freunde und besonders Glaukons (!) zum Weitersuchen auf dem Pfade der Wahrheit.

[40]) Jetzt lächelt man auch über das Geschrei der Gegner wegen angeblichen Plagiates seitens des platonischen Sokrates (vgl. Athen XI 508 c: *ἀλλοτρίους δὲ τοὺς πλείους* [sc. sokratische Dialoge Platons] *ὄντας ἐκ τῶν Ἀριστίππου διατριβῶν, ἐνίους δὲ καὶ τῶν Ἀντισθένους* usw.). Die ganze Kontroverse ist offensichtlich so angelegt, daß den inneren Zusammenhang zwischen Kleitophon, dem Prooemium und dem eigentlichen Staat der zeitgenössische Leser selbst finden soll. Plato hatte seine Gründe dazu! Wären die Übergänge allzusehr in die Augen fallend, so würde das Ganze, wie wir oben S. 255 bereits sahen, als ordinäres Selbstlob, die Kontroverse als Schulgezänk erschienen sein. So was überließ der Meister dem Gegner. Jetzt erinnerte man sich unwillkürlich an den Gegensatz dieser beiden Schulhäupter und lächelte über die köstliche Ironie. Anders würde die Wirkung nur halb gewesen sein. Also nochmals: gerade in dieser scheinbar so losen Verknüpfung liegt dennoch die feinste und meisterhafteste Berechnung. — Es ist meines Erachtens auch nicht ausgeschlossen, daß Plato bei seiner Umarbeitung des ersten Buches nachträglich noch an der Verfeinerung auch dieser versteckten Beziehungen weiter gearbeitet hat, so daß das Ganze schließlich so auf die Mitwelt wirkte, wie heute: als helleuchtendes Siegesmal der wahren, in göttlicher Begeisterung zum Höchsten strebenden Sokratik gegenüber der Ignoranz sokratisierender Dunkelmänner.

zum Staate betrachteten? Mit nichten! Im ersten Buche des Staates geschieht ja gerade das am Schlusse des Kleitophon Angedeutete: die Prüfung, ob Thrasymmachos das Wesen der Gerechtigkeit kennt. Ohne dieses erste Buch mit seiner Erörterung über dasselbe Thema: Thrasymmachos stößt mit seinem neuen Schüler Kleitophon zu dem wahren, die ersehnte Dialektik bietenden Sokrates — würde daher der Dialog Kleitophon mit seiner bestimmten Schlußverheißung unverständlich erscheinen. Somit muß der Verfasser des Kleitophon bereits damals die Absicht verfolgt haben, den Thrasymmachos in einer besonderen Schrift als unfähigen Dialektiker über das Wesen der Gerechtigkeit zu erweisen. Das geschieht nun im ersten Buche des Staates. Also hatte Plato bei Abfassung seines Kleitophon bereits das erste Buch vor seinem geistigen Auge **oder der Kleitophon ist von ihm nachträglich auf das bereits existierende erste Buch zugespitzt.** Denn auch der umgekehrte Fall der später beabsichtigten Substituierung des Kleitophon an Stelle des jetzigen ersten Buches ist nicht möglich, da (nach unserer obigen Untersuchung) die Auseinandersetzung mit Thrasymmachos infolge der Schlußworte Kleitophons nicht entbehrt werden kann. Es hat sich damit als Tatsache erwiesen, daß Plato die jetzt das erste Buch bildende Thrasymmachosdebatte schrieb [41]), dann einzelne der folgenden Bücher — inzwischen verschärfte sich der Gegensatz zu dem protreptischen Sokratiker [42]) — und schließlich, nachdem er

[41]) Vgl. die sprachstatistischen Resultate im zweiten Teile unserer Untersuchung!

[42]) Wahrscheinlich infolge der Herausgabe des Schmähbüchleins ‚Sathon'. Sind da Herrn Professor Paulus Worte berechtigt: „In welcher Weise sollte in dem nur niederreißenden Abschnitte (d. h. dem zweiten Teile des Kleitophon) Platon dem beleidigten Antisthenes die versöhnende Hand bieten?" Ich meine, einem Sathonschreiber bot man schon im Altertume keine ‚versöhnende Hand'! Solch ein ekelhafter Ehrabschneider konnte doch nur auf die niedrige Gesinnung des untersten Volkes spekulieren, wenn er durch solche Ideenassoziationen zwischen Plato und dem männlichen Geschlechtsgliede seinen aristokratischen Gegner lächerlich machen zu können vermeinte. — Man wird uns auch jetzt nicht mehr einwenden, im 1. Buche des Staates sei ja aber ganz dasselbe Thema behandelt. Also müsse doch eine dieser beiden Fassungen entweder unecht oder von Plato

das Wesen der Gerechtigkeit nach seiner dialektischen Methode bestimmt hatte, dem Ganzen die polemische Spitze gegen die Schreib- und Lehrweise des frechen Pseudosokrates gab. Jetzt erst, als er wirklich glauben durfte, die Fehler des Protreptikers vermieden zu haben und nicht mehr von dem im Kleitophon enthaltenen Tadel mitgetroffen zu werden, reinigte der Vorwurf gegen den gegnerischen Sokrates den wahren platonischen Meister. Hätte er das Schriftchen dagegen vor dem Schlußstücke der Trilogie, d. h. vor der

---

verworfen sein. Wir haben oben gezeigt, daß nach dem ganzen Motive der Volksredner ‚Sokrates' mit seiner Tugendparänese bei dem in die Tiefe gerichteten Geiste Kleitophons glänzend Fiasko machte, infolgedessen Kleitophon sich nicht länger dupieren ließ und geradewegs zum Thrasymmachos lief. Das Gespräch mit Thrasymmachos in Gegenwart des Kleitophon über dasselbe Thema **nach** dem Kleitophondialoge war daher gerade das zu Erwartende! — — Auch die Ausführungen Cunerts (a. a. O.), der den Kleitophon ca. 390 v. Chr. nach Abfassung von Rep. I von einem Gegner der Sokratik gegen Plato und die übrigen Sokratiker geschrieben sein läßt, werden nun nicht mehr in Betracht kommen. Besonders muß gegen das Verfahren Verwahrung eingelegt werden, mit dem Herr Cunert zur Erweisung seiner Ansichten alle möglichen Widersprüche künstlich in den Dialog hineininterpretiert. Z. B. würde Plato nach Cunert nie eine solche Begriffsverwirrung, wie wir sie in Rep. I fänden, begangen haben, wenn ihm der Kleitophon bereits bekannt gewesen wäre. Selbst wenn wir eine solche ‚notionum confusio' zugeben würden, so wäre es doch nur ganz im Geiste des genialen Verfassers, wenn er nicht sofort in streng logischer Weise die Begriffe sonderte, sondern sich zunächst einmal an den alten Kephalos, dann den Polemarchos, dann den Thrasymmachos wendete, um, nachdem sich diese der Reihe nach als unfähig erwiesen haben, das zu geben, was der Pseudosokrates dem Kleitophon-Verfasser nicht zu bieten vermochte. Doch betrachten wir zunächst Cunerts Argumentation: „Idem enuntiatum, quod antea (351 d) *ἔργον ἀδικίας* continet: *μῖσος ἐμποιεῖν, ὅπου ἂν ἐνῇ*, hic nequaquam opus iustitiae indicare, sed qua de causa iniusti fiant homines expedire elucet (in den Worten: *‚ἀδύνατον αὐτὸν πρᾶττειν ποιήσει (ἡ ἀδικία) στασιάζοντα καὶ οὐχ ὁμονοοῦντα αὐτὸν αὑτῷ'*). Überlegen wir nun im Sinne Platons: Sokrates geht von vieler ungerechter Menschen gegenseitigem Zwiste (der ja tatsächlich *ἀδικίας ἔργον* ist) auf den zweier unter sich und von dem zweier auf den eines einzelnen Menschen mit sich über (vgl. Jamblich, Protr. 18: *ὅταν ἐκεῖνο, ᾧ ζῶμεν, πλημμελῶς ἔχῃ καὶ στασιάζῃ πρὸς αὑτό, οὐκ ἔστιν ὀρθῶς διαβιῶναι*). Indem nun die Ungerechtigkeit die Seele mit sich selbst in Uneinigkeit und Zwist bringt und bewirkt, daß sie sich selbst haßt, ist sie zugleich der Grund, weshalb dieser innerlich zerfallene Mensch nicht äußerlich zu handeln vermag. Beim Zusammenwirken mehrerer Ungerechter wird dieselbe Ungerechtigkeit, die ihn mit sich selbst zerfallen ließ, sich in analoger Weise zugleich gegenseitig äußern und am ersprießlichen Handeln hindern.

von ‚Sokrates' vergeblich versuchten dialektischen Zergliederung des Gerechtigkeitsbegriffes ediert, so hätte er sich selbst geschlagen, denn dann konnte jeder sagen: „Du hast es ja selber nirgends besser gemacht! Weshalb widerlegst du nicht den Gegner durch ein selbstgeschaffenes Gegenstück als höchsten, sichersten Trumpf?" In diesem Kleitophon **durfte** aber die von den modernen Forschern so schmerzlich vermißte Fortsetzung ebenso wenig geboten werden, wie im ersten Buche des Staates. Hier war in gleicher Weise Hauptzweck, die Unfähigkeit aller andern kompetenten Denker einem größeren Publikum zu illustrieren: *‚Γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι'.* **Die populäre Sokratik und die Sophistik mußten erst unter persönlicher Beteiligung ihrer berufensten Vertreter rettungslos bankerott geworden sein, bevor die platonische Sokratik in den Augen der damaligen Welt ihr Werk mit höherem Rechte beginnen konnte.** Hätte daher Platon im Kleitophon oder im Proömium des Staates mehr gelehrt, so wäre er aus seiner eigenen so meisterhaft erdachten, in seinen Wirkungen so scharf vorausberechneten Rolle gefallen!

II. Der Stil Kleitophons.

Wenden wir uns nunmehr im Interesse einer sicheren Kontrolle unseres bisherigen Resultates der genauen Beobachtung der Sprachgepflogenheiten des Verfassers zu.

a) Der Verfasser des Kleitophon und das Hiatgesetz des Isokrates.

Wir untersuchen zunächst im Anschluß an das von Janell (Jahrb. f. Kl. Philol., Supplem. Bd. 26, 1901) für die meisten Dialoge ⟨aber leider nicht für den Kleitophon⟩ durchgeführte Schema die Häufigkeit des Hiates. Die leichteren Fälle n a c h *καί, ἤ, δή, ἄν, εἰ, ὥ, τι,* dem Artikel, der Negation *μή*, der Präposition *πρό, περί*, den Wortausgängen auf *αι*, dem Infinitiv *θαι*, sowie die durch Elision und Krasis zu vermeidenden Fälle schließen auch wir von unserer Betrachtung aus. Es bleiben nur folgende schwerere Hiate: 1. S. 406: *ἐπαινοῖ. Ὅστις* 2. ibid.: *ἐμὲ ἔχειν* 3. S. 407 a: *μοι ἐδόκει* 4. S. 407 c: *ἐγὼ ὅταν* 5. *ἐπίσταται ὀφθαλμοῖς* 6. S. 408 a: *ἑαυτοῦ, οὐδ'* 7. *σοι, ὡς* 8. ibid.: *δούλῳ ἄμεινον* 9. S. 408 d: *βέλτιστοι, ἔφην* 10. ibid.: *τοῦτον, ἐπεξελθεῖν* 11. ibid.: *αὖ ἑτέροις* 12. S. 408 e: *αὐτὸ ἀνθρώπῳ* 13. S. 409 a: *εἶναι ἥρτερο* 14. S. 409 b: *ταὐτὰ οἰκία* 15. ibid.: *εἰπέ — οὗτος* 16. S. 409 c: *τείνει, ἐρεῖ* 17. ibid.: *τέχνη, οἷον* 18. S. 409 d: *αὖ ἐρωτώμενος;* 19. ibid.: *ἔφη εἶναι* 20. S. 409 e: *ὁμοδοξίαι ἀνθρώποιν* 21 ibid.: *εἶναι ὁμόνοιαν* 22. ibid.: *λόγον ἀποροῦντες* 23. S. 410 a: *ἑκατὸν*

ἦσαν 24. ibid.: ἰατρικὴ ὁμόροια 25. ibid.: περὶ ὅτου εἰσίν 26. ibid.: σὲ αὐτόν 27. lit. c: ἰδιώταμαι, ἀπορῶν 28. lit. d: λόγῳ ἔλεγες 29. ibid.: φύσει ὄν 30. lit. e: ἀνθρώπῳ, ὦ . . .

Oben im ersten Teile unserer Untersuchung erschlossen wir aus Gründen des Inhalts die spätere Abfassungszeit des Dialoges. Hier konstatieren wir bewußte Hiatvermeidung ganz **nach Art des älteren Plato!**[43]) Wichtig für unser Problem ist sodann die Erkenntnis, daß die Hiate durchaus nicht gleichmäßig gemieden werden, sondern daß sie vielmehr im vorderen Teile des Gespräches in der angeführten Prunkrede des Sokrates fast völlig fehlen, dann aber nach den hochtönenden Phrasen z. B. auf S. 409 e und 410 a im Vergleich zur sonstigen relativen Seltenheit wie absichtlich gehäuft erscheinen, nämlich auf S. 409 e: 1. ὁμοδοξίαι ἀνθρ., 2. εἶναι ὁμόροιαν, 3. λόγον ἀποροῦντες und gleich darauf S. 410 a: 1. ἱκανοὶ ἦσαν, 2. ἰατρικὴ ὁμόροια, 3. περὶ ὅτου εἰσίν. Es ist dies mehr als der vierte Teil aller im Dialog erscheinenden Fälle. Wir erklären uns diese seltsame Erscheinung durch das Bestreben des Verfassers, zunächst im Anfange des Gespräches auch äußerlich die Sprechweise des alten[44]) sachlich angegriffenen ‚Sokrates' in ihrem hohlen rhetorischen Schwulste zu kennzeichnen und dann durch die große Diskrepanz zwischen dessen glatten, hochtönenden Worten und der unvermittelt hineinplatzenden, in ein holperiges, rauhes Gewand gekleideten Rezension jener Prunkrede wieder ebenso äußerlich auch dem Ohre fühlbar zu machen, daß die schönen wie

---

[43]) Janell zählt im Tim. auf jeder Seite 1,17, im Krit. 0,80, im Soph. 0,61, im Polit. 0,44, im Philol. 3,7, in den Gesetzen 4,79—6,71 Hiate. In den Schriften der früheren Periode finden sich z. B.: im Menex. 28,19, im Kratyl. 31,18, im Theaet. 32,70, in der Republ. 35,27 Hiate durchschnittlich auf jeder Seite der Didotschen Ausgabe. Der 3,6 Seiten lange Kleitophon rangiert also mit 8,33 bezeichnenderweise **hinter** der Republik!

[44]) Man muß unterscheiden zwischen den Schriften des jüngeren, gorgianischen Rhetors und denen des späteren sokratischen Moralphilosophen. Sein früherer Lehrer Gorgias vermied bekanntlich den Hiat noch nicht. Also auch nicht sonderlich sein Schüler in der sophistisch-rhetorischen Deklamation (z. B. dem Aias). Unter dem Einflusse des Isokrates wurde dann später das Vermeiden des Hiates allgemein üblich. Hier handelt es sich aber, wie oben gezeigt, gerade um Polemik gegen diesen alten, sich wesentlich als sokratischen Philosophen fühlenden Mann!

ein Hymnus auf die Tugend dahinfließenden Phrasen mit dem Inhalte desselben kläglich disharmonieren. Zwischen den Zeilen hindurch klingt zu uns der Gedanke: „Zu reden verstehst du herrlich schön, Sokrates, aber deine Geistesarmut, deine Unwissenschaftlichkeit, deine dialektische Unfähigkeit dadurch verdecken zu wollen ist vergebliche Mühe, denn die vermag leicht jeder zufällig anwesende Hörer zu erkennen, auch wenn er nicht so schön die Worte zu setzen versteht, wie du als ehemaliger Redner oder — freiwillig solche Mätzchen [45]) verschmäht! Der Gang der Untersuchung hat uns also selbst dazu genötigt, die in der Vermeidung des Hiates voneinander verschiedenen Abschnitte des Kleitophon einzeln für sich genauer nach etwa vorhandenem rhetorischen Kolorit zu durchforschen und dies dann mit denjenigen Kunstmitteln zu vergleichen, welche wir bei den Epideiktikern und Sophisten des 5. und 4. Jahrhunderts zu finden gewohnt sind. Die hauptsächlichsten **Gorgianismen** in der Rede des Sokrates sind diese:

b) Schreibt der Verfasser des Kleitophon oder der angegriffene ‚Sokrates' in dem Stile des Gorgias?

1. Antithesen (z. T. in Verbindung mit Gleichklängen [46]) und Reimen):

S. 407b: *τῶν μὲν πέρι τὴν σπουδὴν ἔχετε, τῶν δὲ ἀμελεῖτε,*
c: *καταφρονεῖτε — ζητεῖτε,* d: *δρῶσι καὶ πάσχουσι, ἀκούσιον — ἑκούσιον,* lit. e: *ἄρξοντα: ἀρξόμενον,*
S. 408a: *μὴ ζῆν — ἢ ζῆν, δούλῳ — ἐλευθέρῳ,* usw.

2. Ungewöhnl., wirkungsvolle Stellung eines Wortes z. T. mit Paronomasie [46]) wie S. 407b: . . . *καὶ οὔτε διδασκάλους αὐτοῖς εὑρίσκετε τῆς δικαιοσύνης* (für: *τῆς δ. εὑρ.*), . . .

---

[45]) Wegen der offenbar tendenziösen Färbung des Stiles darf man bei dieser Schrift die Chronologie nicht allein auf die statistisch festgestellte Zahl der Hiate im Vergleich mit andern platonischen Schriften gründen. Wir ziehen daher alle übrigen Indizien bei der Zeitbestimmung zur Kontrolle heran.

Die hier und im Folgenden untersuchten Spracheigentümlichkeiten haben wohl Schleiermacher zu seinem sonderbaren, oben S. 3 angeführten Urteile über unseren Dialog veranlaßt.

[46]) Ich setze noch einige andere Paronomasien her: S. 407b: *οὐδὲν τῶν δεόντων πραττοντες* (vgl. Isokr. 13, 8), 407c: *ῥᾳθυμίαν — ἀμετρίαν, ἀδελφὸς ἀδελφῷ καὶ πόλεις πόλεσιν ἀμέτρως καὶ ἀναρμόστως προσφερόμεναι . . πολεμοῦντες . . δρῶσι καὶ πάσχουσι,* 407e ff. vgl. die durch *χρῆσθαι, χρῆσις, χρεία* gebildeten Gleichklänge, ferner: *δή . . μή — μηδέ — μηδέ . . μήτε . . μήτε . . μήτε . . μηδεμίαν . . δὴ μή.* Darauf: *οὐδὲ . . οὐδ' . . οὐδ' . . οὐδέ . . οὐδ' . . οὐδέ — οὐδενί,* S. 408b: *μαθόντι — παραδόντι,* 408c: *λόγοις — λεγομένοις* usw.

οἵτινες ἐξασκήσουσιν καὶ ἐκμελετήσουσιν ἱκανῶς. (*ἱκ. ἐξ. καὶ ἐκμ.*, wie etwas weiter unten folgt). Sodann treffen wir von S. 407 c an mehrmals Stellungen wie: *πῶς οὐ καταφρονεῖτε τῆς νῦν παιδεύσεως οὐδὲ ζητεῖτε, οἵτινες ὑμᾶς παύσουσι ταύτης τῆς ἀμουσίας*, oder 407 d: *ἐκόντας τοὺς ἀδίκους* (für *τ. ἀδ. ἑκ.*) *ἀδίκους εἶναι . . . ὡς αἰσχρὸν καὶ θεομισὲς ἡ ἀδικία* (für: *ὡς ἡ ἀδ. αἰσχρ.* usw.) und ebenda: *ἥττων ὃς ἄν ᾖ, φατέ, τῶν ἡδονῶν* (für: *ὃς ἂν τῶν ἡδονῶν ἥττων ᾖ, φατέ*).

An vorletzter Stelle (S. 407 d: . . . *ὡς αἰσχρὸν ἡ ἀδικία*) wird zur Steigerung der Eindringlichkeit das Verbum ausgelassen, an wieder andern Chiasmus oder rhetorische Bilder angewendet.

Wir sehen bereits: die Kunstmittel der gorgianisierenden Rhetorik finden die ausgiebigste Verwendung in der Rede dieses protreptischen ‚Sokrates' und dementsprechend an allen den Stellen, wo Worte dieses Prunkredners angeführt werden; Klitopho aber selbst bzw. sein Verfasser tritt somit wieder in einen direkten Gegensatz zu dem angegriffenen Sokrates: man merkt, beide müssen zwei verschiedenen Stilrichtungen angehören [47]). Wie läßt sich damit aber die Tatsache vereinbaren, daß an einer Stelle (S. 408 c) sofort nach den hochtönenden Worten des ‚Sokrates' unser Kleitophon selbst des Gegners Phrasengetön einen Augenblick nachahmt? Untersuchen wir zunächst, wie sich die Sokratiker in ähnlichen Fällen verhalten. Finden wir dabei genau diese Art der Polemik gegen den Stil eines Gegners dem Geiste keines der uns bekannten Sokratiker kongenial, so gewinnt die bislang ganz aussichtslose Hypothese derjenigen Forscher an Wahrscheinlichkeit, welche die Schrift in direktem Gegensatze zu unseren übereinstimmenden früheren Ergebnissen als eine von außen gegen den Kreis der Sokratiker gerichtete Polemik betrachten. Entdecken wir dagegen mit der Art und Weise, wie der Verfasser des Kleitophon

[47]) Der äußere Gegensatz wird durch den inneren erklärt! Bei Plato Denken und Verstehen, beim Gegner mechanisches Behalten des Vorgetragenen. Hier Mnemotechnik. Vorhanden ist auch bei ihm die weniger anstößige, wirkungsvolle Art der Wortstellung, wie wir sie oben S. 469 unter Nr. 2 aufführten, aber ohne die affektierten Paronomasien usw. Ersteres dürfen wir aber von Plato auch erwarten.

die unsokratischen Sprachgepflogenheiten dieses Rhetors tadelt, bei einem Sokratiker Ähnlichkeit, so ist es mindestens sehr wahrscheinlich, daß auch dieser Tadel aus dem Geiste desjenigen Sokratikers stammt, bei dem wir in ähnlichen Fällen ganz ähnliche Ideenverbindungen auftreten sehen. Wir finden nun eine (mutatis mutandis) von durchaus gleichem Geiste getragene, aus durchaus denselben Erwägungen heraus entstandene Stelle in Platons Gastmahl. Hier werden nämlich ebenso nach der hochtönenden Rede des Pausanias (vgl. das *μεγαλοπρεπῶς* mit dem *παγκάλως* des Kleitophon) in zweifellos ähnlich ironischem Sinne zum Beweise, wie sehr diese schwülstigen Phrasen dem Hörer in den Ohren nachtönen [47]) und wie leicht das jeder nachmachen kann, die sich unmittelbar anschließenden Worte selbst klangvoll fortgereimt. Daß tatsächlich genau dieselbe psychologisch-individuell begründete Gedankenverbindung dem ‚Kleitophon' nach der ebenso bombastischen Rede des Pseudosokrates vorschwebte, wird durch das Fehlen der charakteristischen Klangfiguren in den übrigen Worten des Tadlers erwiesen [48]). In beiden Fällen handelt es sich darum, die übermäßige Anwendung solcher Äußerlichkeiten durch die übertriebene Anwendung dieser im Anfange der eigenen Rede zu verspotten. Ein anderer als Plato hätte wohl mit dürren Worten des Gegners Fehler aufgezählt, ein Künstler zeichnet eben feiner als die Durchschnittsmenschen! Schon oben bei unserer Unter-

---

[48]) Wie es nach Diog. L. VI 1: *‚οὗτος κατ' ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος· ὅθεν τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει καὶ μάλιστα ἐν τῇ Ἀληθείᾳ* (die zeichnet ihn nach K. nicht gerade aus!) *καὶ τοῖς προτρεπτικοῖς*' nur Antisth. tat. Wie Plato infolgedessen über ihn dachte, zeigen uns seine Worte im Theaetet S. 172c: *Κινδυνεύουσιν οἱ ἐν δικαστηρίοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐκ νέων κυλινδούμενοι πρὸς τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ τῇ τοιᾷδε διατριβῇ τεθραμμένους ὡς οἰκέται πρὸς ἐλευθέρους τεθράφθαι.* Trotzdem nun dieser Gegner die später von Sokrates erborgte Weisheit gerade durch die Kunstmittel seines früheren Lehrers dem Volke schmackhaft zu machen suchte, verging er sich gegen diesen alten Lehrer in gehässiger Weise in einer Schrift, in der er (ähnlich wie Euthyd. bei Xenophons Mem. IV 2) besonders nachzuweisen suchte, daß er von Gorgias nichts gelernt habe. Solche Gesinnung verdiente allerdings die Verachtung, welche Platon ihm dadurch bewies, daß er ihn (durch die Not gezwungen) anonym als eifrigen Gorgianer angriff, denn ihm eine vollständige Schrift zu widmen wäre zuviel Ehre gewesen. Jedermann sah nun, daß solch ein undankbarer Schüler wie jener ‚Sokrates' kein Recht hatte, sich darüber zu beklagen, daß seine Schüler sich *‚φαύλως' πρὸς ἑαυτὸν'* verhielten. Er selbst war ja der *φαυλότατος!*

suchung über die Häufigkeit des Hiates beobachteten wir die aus demselben Beweggrunde erfolgte ironische Beleuchtung der peinlichen Hiatvermeidung des Gegners durch das Verfallen ‚Kleitophons' in das entgegengesetzte Extrem. Die Wege des Genies sind ja mannigfach, aber wie hier stets für die bestimmte Individualität desselben bezeichnend. — Richtet sich also unser Dialog gegen einen schriftstellerisch tätigen Sokratiker, der sich mit Leib und Seele den Stilforderungen des Isokrates und Gorgias hingab [48]), ohne dabei das Wesen sokratischer Dialektik im geringsten begriffen zu haben, so dürfen wir dabei an Aeschines niemals denken, denn dessen Sokrates erhob weder so *δημηγορικῶς* seine Stimme, noch ließ er dialektisch zu wünschen übrig, noch soll er überhaupt in der Art des angegriffenen ‚Sokrates' irgendwelche Schüler gehabt haben. Auch Eukleides werden wir nicht in Betracht ziehen, denn einem so mangelhaften Dialektiker wie diesem ‚Sokrates' wäre nie von Plato im Theaetet ein so ehrendes Denkmal gesetzt worden. Oder handelt es sich um Aristippos? Diese Möglichkeit wird allein durch den sachlichen Charakter der Angriffe ausgeschlossen. Auch die Rhetorik der Schriften Xenophons ist mit dem Phrasenschwulst dieses Worthelden nicht vergleichbar. Am allerwenigsten passen aber die Vorwürfe Kleitophons gegen die meisterhafte Dialektik des Platon, der in der Republik (!) VII, S. 534 b wie direkt an den Gegner des ‚Kleitophon' die Fragen stellte: *Ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας: καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον μὴ ἔχῃ λόγον αὑτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν*[49]*; — — Ἆρ' οὖν δοκεῖ σοι ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι . . . καὶ ἔχειν ἤδη τέλος* (vgl. Kleitophon S. 410 e) *τὰ τῶν μαθημάτων*'. Nachdem hierdurch alle nennenswerten Sokratiker sich bisher als außer Betracht bleibend erwiesen haben, bleibt auch auf Grund des sprachlichen Befundes wiederum nur einer übrig: Antisthenes! Wenn daher unsere Resultate sich nicht durch ein Wunder stets so bestätigten, dann muß nicht nur dieser letzte Sokratiker der gesuchte sein, sondern auch der Kleitophon in einer Zeit geschrieben worden sein, in der dieser parodierte Sokrates noch lebte. Daß er bereits in höherem

[49]) Der Satz trifft ganz einzigartig schön den greisen Tugendschwätzer, der, ohne selbst Dialektik zu besitzen, in die Welt hinausposaunte: *Λεῖν-νοῦν κτᾶσθαι ἥβρόχον!*

Alter steht, verrät sowohl das Selbstbewußtsein, mit dem er seine erborgte Weisheit vorträgt, wie die oben erwähnten Seufzer des gelangweilten Kleitophon über die so lange nutzlos bei diesem vertrödelte Zeit. Nach Diodor XV, 76 lebte Antisthenes noch Ol C III, 3 = 366 v. Chr. Wir würden also durchaus bis auf 365 als Abfassungsjahr heruntergehen dürfen. Wo polemisiert Plato aber sonst gegen diesen unliebsamen Konkurrenten? Im Euthydemos (!) und Kratylos einerseits, im Theaetet, der Republik [50]) und dem Sophistes anderseits. Dies ist aber genau dieselbe Zeit, in die uns im ersten Teile unserer Untersuchung die sachlichen und jetzt in Übereinstimmung mit jenen die sprachlichen Indizien den Kleitophon zu setzen nötigten[51]). Wie polemisiert aber Plato? In den ersteren Schriften ziemlich sachlich, in der letzten dagegen im Vorübergehen als gegen einen Mann, bei dem doch alle gutgemeinte Zurechtweisung nichts hilft. (Vgl. unsere Ausführungen oben auf S. 462). **Wir sehen: zwischen dem Theaetet und dem Sophisten hat Plato endgültig den Versuch aufgegeben, diesen Sokratiker irgendwie zu belehren. Wo geschieht das?** Unsere Untersuchung nötigt uns zu der Antwort: **im Kleitophon.** Ist sie richtig, so müssen auch die Ergebnisse der übrigen Sprachstatistik, also die durch Beobachtung der für Platos schriftstellerische Entwicklung charakteristischen Satzschlüsse und Partikeln gewonnenen chronologischen Erkenntnisse, mit der diesbezüglichen Sprachbeschaffenheit unseres Dialoges in den wesentlichen Punkten übereinstimmen. Wir betrachten zuerst nach der von Kaluscha in den ‚Wiener Studien' 1904 zur chronologischen Fixierung der ‚echten' platonischen Dialoge ⟨aber nicht des nach seiner Ansicht zweifellos untergeschobenen Kleitophon⟩ angewandten Methode die Satzschlüsse und beachten dabei wie jener a. a. O. folgende Grundsätze:

c) Welche Satzschlüsse u. Partikeln bevorzugt der Verf. des Kleit. und welche Platon?

1. Langer Vokal vor folgendem Vokal wurde herausgeschrieben und die betreffende Klausel aus der Untersuchung ausgeschieden.

---

[50]) Auch wenn wir die Zeichnung des Naturstaates S. 372 nicht notwendig als Anspielung an den antisthenischen ‚Schweinestaat' betrachten.

[51]) Die bisherigen Forscher glaubten größtenteils wegen dieser die Unechtheit als erwiesen betrachten zu müssen: wir können in direktem Gegensatze dazu nunmehr bereits feststellen: wäre der Befund nicht so, so müßten wir zur Athetese schreiten!

2. Ebenso werden Fälle von Muta c. Liquida [52]) aus der Untersuchung ausgeschieden.
3. Schlußsilbe wird nicht als anceps betrachtet.
4. Zwei Kürzen werden nicht als Länge gerechnet.

Danach kommen folgende Klauseln häufiger als zweimal im Kleitophon vor:

I. 1. ⏑⏑⏑–⏑ 5 mal [53]), sie ist bei Plato besonders häufig im Kritias.

II. 2. ⏑⏑⏑– – 3 mal, sie ist bei Plato besonders häufig im Sophist, Tim. u. d. Leges.
3. ⏑⏑–⏑– 3 mal, sie ist bei Plato besonders häufig im Euthydemos.
4. ⏑⏑–⏑⏑ 5 mal, sie ist bei Plato besonders häufig im Theaet., Phileb., Polit., Soph., Tim.
5. ⏑–⏑⏑– 3 mal, sie ist bei Plato besonders häufig im Staat B 1—5.

III. 6. ⏑⏑– – – 3 mal, sie erscheint bei Plato besonders häufig im Theaetet.
7. ⏑–⏑⏑– 4 mal [54]), sie wird bei Plato besonders bevorzugt,
8. ⏑–⏑⏑ 4 mal, sie erscheint bei Plato besonders selten.
9. – –⏑–⏑ 4 mal, sie erscheint bei Plato besonders häufig im Kratylos.

IV. 10. ⏑– – – – 5 mal, sie erscheint bei Plato besonders häufig im Kratylos.
11. – –⏑– – 3 mal, sie erscheint bei Plato besonders häufig im Tim., Soph., Krit.
12. – – –⏑– 3 mal, sie erscheint bei Plato besonders häufig im Theaet., weniger im Euthyd.
13. – – – –⏑ 4 mal, sie erscheint bei Plato besonders häufig im Menexenos, Leg. IV.

V. 14. – – – – – 5 mal, sie erscheint bei Plato besonders häufig im Politikos, Republ., Theaet. u. Leges.

---

[52]) Also wohl Muta mit eigentlicher Liquida (λ und ϱ). Muta mit folgendem Nasal habe ich mitgerechnet. Als Satzschlüsse wurden die letzten Silben vor einem Punkte, einem (Semi)kolon und einem Fragezeichen angesehen.

[53]) Betrachten wir die letzte Silbe als anceps, so erhalten wir (mit Nr. 2 zusammen) sogar 8 Fälle!

[54]) Nehmen wir dazu die nur zweimal erscheinende Klausel ⏑ – – ⏑ ⏑, so erhalten wir damit 6 Beispiele.

Der Kleitophon erscheint also auch in dieser Beziehung als Werk des gereifteren Meisters. Hervorzuheben ist, daß solche Schlußklauseln, die von Platon im allgemeinen vermieden werden, jedoch im Kritias und Timaeus häufiger vorkommen (wie z. B. die 11.), hier auch nicht zu den gemiedenen Satzschlüssen gehören. Nach der sonstigen Sprachstatistik werden beide Dialoge chronologisch gewöhnlich vor den Sophist und hinter den Theaetet gesetzt. Für unseren Kleitophon ergibt das also wiederum eine erfreuliche Bestätigung unserer früheren, stets unabhängig voneinander gewonnenen Resultate! (Vgl. oben S. 473).

Nr. 7, d. h. die gewöhnlichste Form des tragischen Dochmius, erscheint zuerst S. 406 in den aus dem Sinne des gekränkten ‚Sokrates' (und daher auch mit Paronomasie) gesprochenen Worten Kleitophons: . . . ὕπα ἧττόν με ἡγῇ πρὸς σὲ φαύλως ἔχειν. Wir hören so den Alten gleichsam auf der tragischen Bühne rufen: „Ὦ schmerzvolles Leid, ‹du Abtrünniger, der du mir ehedem nahestandest, νῦν πρός›[55]) με φαύλως ἔχεις! Daß wir die Tendenz des Verfassers verstanden und damit die Stelle richtig interpretiert haben, zeigt gleich der zweite derartige Fall S. 407 a: ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεὸς ὑμνεῖς λέγων. Hier greifen wir die Absicht mit Händen. Die dritte Stelle enthält (407 d) ebenfalls tieftraurige Klagen dieses tragischen Gottes über das entsetzliche Leid

---

[55]) Dieser Sokr. singt ja nach Kleit. Vgl. den rhythmischen Anfang:

– ∪ – – – ∪ ποῖ φέρεσθ' ὦνθρωποι
– ∪ – – – – κἀγροεῖτ' οὐδὲν τῶν
∪ – – – – ∪ δεόντων πράττοντες
– ∪ – οἵτινες
– ∪ – χρημάτων usw.

Vgl. ferner die dichterische Krasis, die gleichfalls dichter. Umstellung der Präpos. in ‚μὲν πέρι τήν' sowie die völlige Diaerese nach jedem Metrum und den Schluß des ersten Satzes:

– ⏑ ∪ ∪ ⏑ εὑρίσκετε τῆς
∪ – ∪ ∪ ⏑ δικαιοσύνης.

Vortrefflich stimmt dazu sowohl die bis auf eine Silbe ausgerechnete Symmetrie im Anfange des Aias des Antisthenes wie auch das rhythm. Geklingel derselben Schrift. Vgl. z. B. die Worte:

Ἐγὼ μὲν οὖν ∪ – ∪ –
ὑμῖν λέγω ∪ – ∪ –
τοῖς οὐδὲν εἰ– ∪ – ∪ –
δόσιν κριταῖς ∪ – ∪ – usw.

Dergleichen Kunstmittel galten Plato mit Recht als ‚πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα', die ihm nicht genügten, ‚ὥστε ἀγωνιστὴν (!) τέλεον γενέσθαι'. (Phaedros p. 267 c ff.)

und Unglück *(τοσοῦτον κακόν)* der in ihrem törichten Frevelmute sich gegenseitig das Ärgste antuenden Menschen *(τὰ ἔσχατα δρῶσιν καὶ πάσχουσιν)*. Er fragt: wie kann jemand nur so sündigen? ‚ἧττον . . ., φατέ, τῶν ἡδονῶν'.[56]) Auch die vierte Stelle (410 c) ist ähnlicher Art. Kleitophon bekennt: *καλῶς*[57]) *αὐτὴν ἐγκωμιάζεις*. Flehend (410 e), ja fast klagend ruft der trotzdem so schnöde an der Erlangung der *εὐδαιμονία* gehinderte Hörer aus: *οὐ μὴν τό γε ἐμὸν οὕτως ἔχει!*

Interessant ist auch das häufige Auftreten des von Plato gemiedenen 8. Schlusses (⏑ – – – ⏑). Er erscheint 407 d, e zweimal in der Rede des Gegners, 409 e mit ausdrücklichem ‚ἔφησεν', 410 d wiederum in Worten des Gegners. Auf weitere Einzelbesprechung der verschiedenen durch ebenso verschiedene Beweggründe zu erklärenden Fälle müssen wir hier im Interesse der Kürze verzichten und uns nunmehr dazu wenden, den Gebrauch der für Platons schriftstellerische Entwicklung charakteristischsten Partikeln unter Benutzung der sprachstatistischen Untersuchungen C. Ritters zu registrieren und die sich aus diesem ergebenden chronologischen Folgerungen mit unseren bisherigen Ergebnissen zu vergleichen. Für den alten Plato ist nun bekanntlich eine der bezeichnendsten Partikeln *καθάπερ*, denn in den früheren Dialogen überwog bei weitem *ὥσπερ*. So stehen in der Republik[58]) zwölfmaligem *ὥσπερ* nur sechs Fälle von *καθάπερ* gegenüber; im Soph. ist das Verhältnis schon 9 *ὥσπερ*: 14 *καθάπερ*, im Polit. 16 : 34, im Phileb. 9 : 27, im Tim. 10 : 18. im Krit. 2 : 5, in den Leges 24 : 148!

Vergleichen wir damit die drei Fälle von *ὥσπερ* und vier *καθάπερ* des Kleitophon, so stellt sich zu unserer Überraschung mit Sicherheit heraus, daß unser Dialog nach der Republik, aber vor dem Sophist abgefaßt ist, wozu auch alle früheren sachlichen wie sprachlichen Indizien aufs beste stimmen! Ritter glaubte noch allein aus diesem Grunde unseren Dialog für unplatonisch erklären zu müssen! Weiter beobachtete Schanz (Entwicklung des platonischen Stils, Hermes 21), daß *ὄντως* ⟨für *τῷ ὄντι*⟩ sich erst von Republik V an finde. Wir konstatieren somit — wenn wir den

---

[56]) Im Drama Worte des Chors oder eines Volksvertreters.

[57]) Am Schlusse! Im Anfange hieß es: *‚μοι ἐδόκεις κάλλιστα λέγειν, ὁπότε ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς* (s. o.) *θεός ὕμνεις.'*

[58]) Im allgemeinen von Plato in der Blüte des Mannesalters entworfen

Staat als Ganzes betrachten — auf den beinahe 300 Seiten der Stephanusausgabe neunmaliges ὅττως, dagegen auf den kaum 5 Seiten des Kleitophon einmaliges, d. h. es findet sich bereits fast siebenmal so oft im Kleitophon wie in der Republik! Dazu kommt ergänzend die Verwendung von ἀληθῶς unter andern Partikeln. Wieder konstatieren wir schlagende Übereinstimmung mit unseren übrigen Resultaten und erhalten damit unter Berücksichtigung des ersten Teiles unserer Untersuchung im direkten Gegensatz zu den oben genannten Forschern von neuem ein entscheidendes Moment für die Echtheit des vielgeschmähten Kleitophon.

Rückblick und Ausblick.

Damit hat sich aber auch die außerordentliche Bedeutung unseres bisher mit dem 1. und 2. Alcibiades sowie mit dem Theages [59]) auf eine Stufe gestellten ‚Dialoges' nicht nur für die Beurteilung der antisthenischen Schriftstellerei, sondern auch für die Aufhellung der menschlichen Geistesentwicklung überhaupt unzweifelhaft herausgestellt.

Wir verdanken ihm z. B. die Erkenntnis des wahren Ursprungs der Diatribe. Wäre diese tatsächlich ein entarteter Dialog, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, so müßte dieser in der Tat recht früh entartet sein [60]). Wir sahen demgegenüber, wie sie bei dem im Kleitophon angegriffenen Heiligen der späteren Kyniker und Stoiker, unserem alten Pseudosokrates, auf durchaus sophistisch-**rhetorischer** Grundlage beruht, denn jener leibhaftige Sophist und **Rhetor,** der — und das ist gewiß nicht zufällig — zuerst in seinen Reden [61]) derartige Einwürfe gemacht und selbst beantwortet haben soll, wird dem Philosophen, der ursprünglich ebenfalls Sophist und Redner war, und der diese Manier später beibehielt und sie für den ethischen Populärvortrag üblich machte, als vollwertiger gegenübergestellt. Wären diese Zwischenfragen der Rest eines ursprünglich sokratischen Dialoges, so müßten wir wenigstens einen Rest

---

[59]) Für die wir nach der gewöhnlichen Anschauung herzlich gern etwas Besseres hätten, die sich jedoch durch meinen Untersuchungen über den 2. Alcib. (De Alcib. II, qui fertur Platonis, Dissert. Gotting. 1912) als sehr wichtig für die Erkenntnis der alten Akad. nach Platons Tode erwiesen haben.

[60]) Denn die Schrift erwies sich nicht, wie Paulu wähnte, als in nacharistotelischer Zeit von einem unbekannten Peripatetiker, sondern als (um 375—365 etwa) aus der Feder des akademischen Meisters selbst stammend.

[61]) Und zwar gerichtlichen! Hier ist jede Möglichkeit eines ‚Dialoges' ausgeschlossen!

von Dialektik bzw. eine ‚entartete' sokratische Dialektik im Protrepticus dieses alten sokratischen Narren entdecken. Diese wird ihm aber gerade schon von seinem eigenen genialen Zeitgenossen völlig abgesprochen und die ganze Tätigkeit dieses ‚Sokrates' als auf bloße **rhetorische** Effekthascherei berechnet unter Beibringung unantastbaren Beweismaterials dargetan. Also bereits im Altertum mußte eine Erklärung der für die spätere Diatribe charakteristischen Besonderheiten nicht eine ursprünglich dialogische, sondern rhetorische Natur derselben erweisen [62]).

[62]) Damit sind zugleich die auf einer Studienreise beim Anhören der Reden im Hydepark zu London gewonnenen ähnlichen Ansichten meines hochverehrten akademischen Lehrers, Herrn Prof. Dr. M. Pohlenz, voll bestätigt.

XXV.

The Logic of Antisthenes.

By

C. M. Gillespie, Professor. University of Leeds.

1. Our primary authorities for the peculiar views of Antisthenes on predication are the following passages in Aristotle, to which I will refer as A B and C:

A. Topics 104 b 21. *θέσις δέ ἐστιν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν, οἷον ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης, ἢ ὅτι πάντα κινεῖται καθ' Ἡράκλειτον, κ. τ. λ.*

B. Metaphysics 1024 b 27—34. *λόγος δὲ ψευδὴς ὁ τῶν μὴ ὄντων ᾗ ψευδής. διὸ πᾶς λόγος ψευδὴς ἑτέρου ἢ οὗ ἐστὶν ἀληθής, οἷον ὁ τοῦ κύκλου ψευδὴς τριγώνου. ἑκάστου δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἷς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταὐτό πως αὐτὸ καὶ αὐτὸ πεπονθός, οἷον Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός. ὁ δὲ ψευδὴς λόγος οὐδενός ἐστιν ἁπλῶς λόγος. διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι.*

The Oxford translators render thus: "A false conception is the conception of non-existent objects, so far as it is false. Hence every conception is false when applied to something other than that of which it is true, e. g. the conception of a circle is false when applied to a triangle. In a sense there is one conception of each thing, i. e. the conception of its essence, but in a sense there are many, since the thing itself and the thing itself modified in a certain way are somehow the same, e. g. Socrates and musical Socrates. The false conception is not the conception of anything, except in a qualified sense. Hence Antisthenes foolishly claimed that nothing could be

described except by its own conception, — one predicate to one subject; from which it followed that there could be no contradiction, and almost that there could be no error." "Conception" is too psychological a word for *λόγος* here; *λόγος* means a form of words or "formula", as it is rendered by the Oxford translators in book VII and elsewhere: as we shall see, Antisthenes did not distinguish between a conception and the language in which it is expressed and always thought of it in terms of the language.

C. Metaphysics 1043 b 24. *ὥστε ἡ ἀπορία, ἣν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν, ἔχει τινὰ καιρόν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστιν ὁρίσασθαι· τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν· ἀλλὰ ποῖον μέν τί ἐστιν ἐνδέχεσθαι καὶ διδάξαι, ὥσπερ ἄργυρον, τί μέν ἐστιν, οὔ, ὅτι δὲ οἷον κασσίτερος.*

In the Oxford version: "Therefore the difficulty which was raised by the school of Antisthenes and other such uneducated people has a certain appropriateness. They stated that the "what" cannot be defined (for the definition so called is a "long formula"); but of what s o r t a thing, e. g. silver, is, they thought it possible to explain, not saying what it is but that it is like tin." [1])

These passages establish:

(1) That the paradox *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* was specially associated with the name of Antisthenes.

(2) An intimate connexion between this paradox and two others, viz: (a) that only its *οἰκεῖος λόγος* may be predicated of any object, a principle that can be described as the one-to-one relation of thing and *λόγος* (sign): (b) that *ψεύδεσθαι* is impossible in some sense or another.

(3) Passage (B) seems to point to a triple distinction of formulae in respect of their truth and falsehood: (a) true as applied to the right object, (b) false as applied to the wrong object, (c) unmeaning as containing an inner contradiction.

(4) (C) shows that Antisthenes interested himself in the logic of definition, and held distinctive views on the subject.

---

[1]) The examples of tin and silver, homogeneous substances, seem to show, if we compare T h e a e t e t u s 202 A, that Antisthenes held all definition to be incomplete as ultimately employing indefinable terms.

2. Similar doctrines are alluded to in various passages in the writings of Isocrates and Plato, which, following the majority of scholars, I believe to refer to Antisthenes, though he is not mentioned by name [2]). The full justification of this view falls outside the scope of this paper, as it would involve a complete statement of my reasons for dissenting from the principles recently laid down by Professors Burnet and Taylor for the interpretation of the Platonic dialogues. I will content myself, therefore, with pointing out the close intercorrespondence of the passages with each other and with the Aristotelian authorities. Even if the reference to Antisthenes himself cannot be proved in every case, the intimate connexion of the doctrines may serve to explain the position of Antisthenes as described by Aristotle.

Isocrates, Helena (10. 1) contains the following sentence: *κατεγεγηράκασιν οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι ψεύδη λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν οὐδὲ δύο λόγω περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν κ. τ. λ.*: here we have the three paradoxes of (B) conjoined, viz: the denial of contradiction and of falsehood, and the one-to-one relation of *λόγος* and thing. The context shows that Isocrates is alluding to a contemporary; the Helena was an early work (Blass, Attische Beredsamkeit, II. 244); hence there is every reason to suppose that the reference is to Antisthenes.

In four dialogues of Plato, Cratylus (429 A ff.), Euthydemus (283 E, 285 E), Theaetetus (201 D ff.), Sophistes (251 A B), doctrines similar to those attributed by Aristotle to Antisthenes make their appearance in close connexion with the main themes of the dialogues. In Theaetetus they are reported by Socrates as the actual views of others; so also by the Eleatic stranger in Sophistes. In the other passages they are advanced by characters in the dialogues, Euthydemus, Dionysodorus and Cratylus [3]).

---

[2]) Natorp's article on Antisthenes in Pauly-Wissowa's Real-Encyclopaedic contains a list of the Platonic passages which have been thought to refer to Antisthenes, with the names of the scholars who have written for and against the supposed references.

[3]) The question whether characters in the Platonic dialogues are "masks" for contemporaries of Plato must be determined in connexion with the literary conventions of the time. If the dialogues are largely polemical, and if we

a) Sophistes 251 A B refers to the "old men late-learned" who will not allow many names to be applied to one and the same thing: you may call good good and man man, but you must not call man good.

(1) This is the principle of "one thing, one name" with an obvious likeness to the principle of "one thing, one *λόγος*" of (B). A connexion between the two is found in Cratylus 433 DE, where Socrates appeals to Cratylus to allow the application to things both of names and of *λόγοι* which do not strictly belong to them (*μὴ προσήκοντα*). The ground of the connexion appears in (C) and in Theaetetus 202 B; in (C) the definition is a *μακρὸς λόγος*, i. e. a compound name; in Theaetetus l. c. simple things can be named by their own names, compound things by their own *λόγοι*, which are merely compound names (*ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγον οὐσίαν*).

(2) There seem to be verbal reminiscences of Isocrates, Helena, certainly earlier than Sophistes: the word *γέρουσι* suggests the *καταγεγηράκασιν* of the Isocratean passage, and the *ὀψιμάθεσι*, the *τίς ἐστιν οὕτως ὀψιμάθης* as not to know that such paradoxes are no new thing.

(3) The Eleatic stranger points out in 252 C that the supporters of the paradox have to describe the separate things as separate by many words applicable to other things also, viz: *εἶναι χωρὶς τῶν ἄλλων καθ' αὑτό*; these words are patently quoted. A connexion is thus established with (I) the paradox *οὐκ ἔστι ψεύδεσθαι* of Euthydemus 283 E, where the same words occur (*λέγει αὐτό. . . . ἓν μήν κἀκεῖνό γ' ἐστὶν τῶν ὄντων, χωρὶς τῶν ἄλλων*): and (II) the theory of knowledge discussed in Theaetetus 201 E ff., which forbids the inclusion of words like this and that in the scientific proposition, on the ground that they are common to all things.

(4) The passage occurs at the very end of a historical survey of the problem of Being in Greek thought; the views of the *φυσικοὶ*

---

can suppose a convention not to introduce living opponents by name, the principle of the "mask" seems to follow at once. But its application to any given dialogue must depend on the form and purpose of the dialogue itself. If the work is obviously polemical, and directed against contemporary views, as Euthydemus and Cratylus seem to be, it is reasonable to suppose that prominent contemporaries are concealed under the "mask" of less important persons.

are first discussed under the question whether Being (τὸ ὄν) is one or many; then follows the metaphysical debate of a later time as to the nature of Being (οὐσία), described as the battle of the giants; and finally the logical problem of predication, which certainly came to a head comparatively late. Hence we must suppose that Plato is referring to a contemporary.

b) The well-known passage Theaetetus 201 C ff. dealing with the suggested definition of knowledge as ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου has usually been taken as referring to Antisthenes. The evidence may be thus put:

(1) The account comes at the end of a survey of the problem of knowledge treated in a fundamentally historical order. The first section, on the proposed identification of knowledge with sensation, deals with the treatment of the subject from the psycho-physical standpoint of the φυσικοί; some of the details may be late, but the attitude of thought examined is as a whole early. The second section in which knowledge is provisionally defined in terms of ὀρθὴ δόξα moves in the circle of dialectical ideas, and the modified definition as ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου discussed in the last section seems to contain a Socratic version of the distinction between ἐπιστήμη and δόξα, so that some member of a Socratic school may well be intended.

(2) The detailed account of the theory is full of verbal correspondences with the other passages of Plato and Aristotle. Thus αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἶη (201 E), and the exclusion of αὐτό, ἐκεῖνο, ἕκαστον, μόνον, τοῦτο, and ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα because "they run about and attach themselves to other things" (202 A), together with the difficulties about ἔστιν and οὐκ ἔστιν, bring the passage into close relation with Sophistes 251 A ff. The mention of the οἰκείοις λόγοις tallies with (B) and with Cratylus; the doctrine that simples can only be named and not defined, because ὀνομάτων συμπλοκὴν εἶναι λόγον οὐσίαν is not only in agreement with (C), but implies a special view of the relation between ὄνομα and λόγος.

(3) These cross-correspondences suggest that Plato is here examining the view of some prominent contemporary, established as Antisthenes by the Aristotelian evidence. The internal evidence of the passage seems to preclude Prof. Taylor's view that Plato is

only criticising a general tendency. The account is too detailed. It is throughout in oratio obliqua. The statement of Socrates that he is recounting a dream seems to be a device to smooth away a glaring anachronism.

c) In Euthydemus 283 E Euthydemus propounds the paradox that falsehood is impossible; after a short interval, occupied by puzzles out of the eristic stock in trade, Dionysodorus takes up the principle *τὸ μὴ ὂν οὐδεὶς λέγει* reached by Euthydemus, and advances the paradox that contradiction (*ἀντιλέγειν*) is impossible, based on the one-to-one relation of *λόγος* and *πρᾶγμα*. Thus we have the triple collocation already found in Aristotle and Isocrates. We have already seen a special verbal connexion between 284 A and Sophistes 252 C.

Both from internal evidence and from its relation to the Sophistici Elenchi of Aristotle the Euthydemus appears to be a parody of the methods of contemporary eristics; we must suppose that it collects together examples from the practice of the small fry among them and of the great; as Antisthenes was one of the great, we need not hesitate to find references to him in cases where there is good independent evidence.

d) In Cratylus 429 B ff. the triple division of formulae into true false and unmeaning appears, applied to names. Every name, if it is a name, has its object (*ὀρθῶς κεῖται*): this is the one-to-one relation of thing and name (Sophistes 251 A) in another form: it may be wrongly applied: and, thirdly, a compound name is unmeaning if it has no real object (429 E). But Cratylus will not say that a name can be falsely applied; it may be applied to a wrong object, but it cannot be false, because *τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν* is impossible: this is the argument of Euthydemus 283 E. And the reference to the *οἰκεῖος λόγος* doctrine underlying the various positions of Cratylus is made explicit in 432 E, where Socrates appeals to Cratylus to recognize that letters and names and formulae *μὴ προσήκοντα τοῖς πράγμασιν* are legitimately used.

That Cratylus stands for Antisthenes in this dialogue was first suggested by Schleiermacher. Dümmler supposed that the work as a whole was directed against Antisthenes, and made great use of it, especially of the intermediate section on etymologies, in reconstructing the general system of the Cynic leader. This view I regard

as untenable, but see strong reasons for ascribing to Antisthenes the positions defended by Cratylus in the last section of the dialogue (428 B-end). For

(1) Cratylus never makes concessions; he does not come to an agreement with Socrates after the discussion. He appears to assent to the criticisms of Socrates, but immediately puts forward a new statement which cancels the admissions previously made. His different statements all hang together as a complete scheme. The natural inference is that Plato is here examining a complete theory of the meaning of names held by some real person.

(2) This real person must be a contemporary. A note of personal appeal is struck by Socrates throughout his conversation with Cratylus, and is specially marked in the passage 432 E already referred to. The impression on the reader is that Socrates here stands for the living writer and Cratylus for a living opponent.

(3) The correspondences in the matter of Cratylus' doctrines with our other passages provides the last link in the chain, showing that the contemporary is Antisthenes.

The final result of our investigation is that all the passages cited from Plato may be used as material for the reconstruction of the logic of Antisthenes.

3. It might appear at first sight that the paradoxes of Antisthenes, with their doubts on the possibility of contradiction and falsehood, are to be connected with the Heraclitean relativism and especially with the Protagorean subjectivism so often alluded to in the Platonic dialogues as prevailing modes of thought. Many modern critics have adopted this view, treating the paradoxes as developments from the subjectivism of Protagoras, which both Plato and Aristotle regard as denying the possibility of falsehood. Thus Natorp (Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems, p. 18) explains the position of Antisthenes in the words "denn eines jeden Aussage beziehe sich auf seine Vorstellung, jede Vorstellung aber sei als solche wahr und gültig für den, wer sie hat". Maier (Die Syllogistik des Aristoteles, II. 14) follows closely. Apelt (Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, p. 204 ff.) holds that Antisthenes starts from the τί ἐστιν of Socratic inquiry, and rightly denies that the essence of a thing can be determined by anything outside it. But as concepts cannot

be strictly defined, in arguing each man starts from his own idea of an object; hence there is no contradiction, and we come round to the subjectivity of all knowledge (p. 206 n). In other words, Antisthenes finds the Socratic method a failure and falls back on the subjectivism of Protagoras.

This view I believe to be fundamentally erroneous. In fact, the Cynic theory of knowledge seems to be in thoroughgoing opposition to the subjectivism of the homo mensura and to extreme Heracliteanism.

a) The Theaetetus clearly separates them. The Protagorean and Heraclitean principles are discussed in one part of the dialogue, the Cynic doctrines in another. In treating the former under the suggested definition of knowledge as sense-perception, Plato evidently regards them as touching only the outer conditions of knowledge; but the Cynic theory approaches the question more from the inside, as it attempts to analyze the judgement (*δόξα*). Moreover, the theory expounded in 201 E ff. obviously implies a sharp contrast between popular and scientific knowledge. The section is introduced by Socrates remarking that persuasion is not the same as scientific proof (201 A), a remark that must govern all that follows. In fact the new definition of knowledge adds to *δόξα* the requirements that it shall be correct and accompanied by *λόγος*. This surely implies an objective standard of truth far removed from the homo mensura as Plato represents it. The Socratic *τί ἐστιν* is clearly the basis. Aristotle in Metaphysics IV. 1005 b 35—1011 b 22 defends the principle of contradiction against those who have impugned its validity. These turn out to be just the Protagoreans and Heracliteans of the Theaetetus. Aristotle makes no reference to the characteristic doctrines of Antisthenes, and with good reason, as Antisthenes, far from attacking the principle of contradiction, interpreted it in an excessively stringent fashion.

b) The last section of the Cratylus is devoted to an examination of the Cynic theory of knowledge; the only allusion to Protagoras in the dialogue (385 E ff.) dissociates his attitude in the sharpest manner from that adopted by Cratylus. For Protagoras is mentioned in connexion with the thesis of Hermogenes that names are by convention, whereas the Cynic paradoxes advanced by Cratylus form part of his thesis that names are by nature.

c) Euthydemus 286 A ff. seems at first sight to bring Antisthenes and Protagoras into close relation. Diogenes (IX. 53) cites the passage as establishing the fact that Protagoras was the first to enunciate the principle that contradiction is impossible, and many modern critics follow suit. In Euthydemus l. c. Dionysodorus has just proved that one person cannot contradict another, by an argument which (B) shows to be Antisthenean. Socrates remarks that he has heard the same kind of argument before, especially from the Protagoreans; for it amounts to this, that falsehood is impossible. But on examination we find that the connexion is not really stated to be very close. It is Socrates, not Dionysodorus, who affirms the ultimate equivalence of the two *λόγοι*; i. e. Plato does not imply that the real author of the paradox of Dionysodorus asserted its connexion with the paradox of Protagoras, but rather that a critic can see its substantial sameness. The sameness is in the conclusion, not in the premisses; this seems implied in the words of Socrates 286 C *ἄλλο τι ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστιν: τοῦτο γὰρ δύναται ὁ λόγος*. Plato is saying "This new paradox of which you are so proud is only an old and exploded one in a new form". Cf. Isocrates, Helena l. c. There is not a word in the statement of the paradox itself to support Natorp's subjectivist interpretation of it as meaning that each man's perception is true for him.

d) The position "one name, one thing" is prima facie in direct contradiction with the well-known saying of Protagoras that there are two *λόγοι* about every thing. Diog. Laërt. IX. 51 *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνερώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας*. Allusions to the same saying are found in Clem. Strom. VI. 65, Seneca, Ep. 88. 43 (FVS 532), Dissoi Logoi 1 (FVS² 635), Eurip. Antiope, fr. 189. Now the words already cited from Isocrates' Helena suggest that Antisthenes' denial that one man can contradict another was based on a direct and intentional denial of this saying of Protagoras. Protagoras argues from the relativity of being and knowledge that a case may be made out for each of a pair of contradictories; Antisthenes retorts that in that case one only or neither of the disputants apprehends the real thing, so that they cannot be talking about the same thing; if they apprehended the object, they must give the same account of it; in neither case can there be contradiction in the proper sense (see

Euthydemus 286 A).[4]) Antisthenes characteristically refutes subjectivism in knowledge by asserting an extreme objectivist doctrine.

We must, therefore, look in another direction for the explanation of the paradoxes. They are primarily logical, connected with the problem of predication, which came into prominence at a later date than the homo mensura and the scepticism of the Heraclitizers.

4. Our next step must be to determine the standpoint from which Antisthenes regarded the logical proposition. In doing so we must at once dismiss from our minds the proposition as analyzed by Aristotle in his account of the syllogism. Here the subject and predicate are terms, the logical correlatives of concepts. But this abstract treatment of the proposition as concerning the mutual relations of terms is an artificial one, presupposing a stage of logical development at which formal symbols are in regular use. Moreover we must beware of any interpretation which gives a conceptual basis to the proposition. The naive understanding does not analyze the proposition in this way, and we must look for a much more primitive conception of predication. The logical subject means what you are talking about; what you talk about is, prima facie, not names or terms or concepts, but things. And so one primitive conception takes the simplest type of proposition to be the denominative proposition (the expression of the judgement of recognition, see Theaetetus 192 D ff.), which gives a name to a real object, e. g., "this is Socrates" (Theaetetus l. c.); regarding the more complex forms as giving two or more names to the same subject.[5]) We shall see that

---

[4]) I agree with H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik, pp. 130 ff., that this saying of Protagoras expresses the working hypothesis of rhetoric, viz: that a good case may be made out for thesis and antithesis on any topic. Antisthenes replies that such rhetorical *λόγοι* may produce conviction, but cannot establish truth. In the language of the Theaetetus, they belong to *δόξα*, whereas scientific arguments must be based on another kind of *λόγος*, the analytic definition, and no object may be correctly defined except in one way.

[5]) In the psychology of the Graz school, the judgements of recognizing and naming (Benennungsurteile) occupy a prominent position: see Witasek, Grundlinien der Psychologie, p. 292. This psychology is more realist in its attitude than most modern systems, in this respect resembling ancient thought.

all the passages which we have recognized as referring to Antisthenes imply that predication is assigning names to things.

This appears from the terminology employed. In the Aristotelian theory predication is treated from three points of view. Psychologically, the judgement is *σύνθεσις νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων* (de Anima, 430 a 27): the proposition which expresses the judgement is analyzed grammatically into a subject (*ὄνομα*) and a predicate (*ῥῆμα*: see Aristotle, de Interpret. 16 a 19 ff.; and cf. Plato, Sophistes 261 E): logically, the *πρότασις* is a *λόγος* in which one term (*ὅρος*) is affirmed or denied of another (An. Pr. 24 a 10 ff.). In our passages the terminology is altogether different. Four terms are used, two referring to the things spoken of, *πρᾶγμα* and *οὐσία*, two, *ὄνομα* and *λόγος*, to the language expressing the thought about them. Predication means applying a name (*ὄνομα*) or a form of words (*λόγος*) to a thing (*πρᾶγμα*). The logical subject is on this view a real thing and *ὄνομα* is not subject but predicate. There are two types of proposition. The first is the simple denominative proposition "this is Socrates", as in Theaetetus 188 B. In the second type the complex "Socrates-white", i. e. the subject and predicate of the proposition as analyzed by Aristotle, is applied as a predicate to the real object (B. 1024 b 31). This complex is a *λόγος*[6]), treated as the same in kind with the *ὄνομα*, almost as a many-worded name. The term *ῥῆμα* is not used, because the predicative relation is regarded as existing between the *λόγος* as a whole and the real object. Qua real, the thing must have a determinate nature or *οὐσία*, and the formula which signifies this is the formula par excellence, or definition.

a) The most cursory examination of Aristotle's chapter on falsehood in Metaphysics V, 1024 b 17 ff. (B), shows that he is not treating the question from his own technical standpoint. He distinguishes

---

The whole section of Witasek's book suggests the treatment of thought in the waxen-tablet illustration of Theaetetus 191 C ff.

[6]) This meaning of *λόγος* is II (1) in Bonitz' classification, Ind. Arist. 433 b. 21. The sense of the verb *λέγειν* with which it is most closely connected is that of "speaking of, mentioning" a thing: you may either name (*ὀνομάζειν*) the thing, or mention it by a formula (*λόγῳ λέγειν*). If the verb occurs in passages containing the *πρᾶγμα–ὄνομα–λόγος* terminology, it generally has this force: see, e. g. Euthydemus 283 E.

between the falsehood of a πρᾶγμα and of a λόγος. We are surprised to find that the class of false objects contains, besides dreams and sketches, falsehoods such as "the diagonal of a square is commensurable with the side", "you are sitting". Here πρᾶγμα seems to cover the Objektiv of Meinong.[7]) For Aristotle the judgement is σύνθεσις νοημάτων; but in the passage before us such a synthesis appears only in connexion with the false πρᾶγμα, (συγκεῖσθαι, συντεθῆται 1024 b 18), whereas in the account of false λόγοι there is no question of any synthesis at all. A true λόγος is false if applied to the wrong object; an intrinsically false λόγος has no object. We find also that there is one λόγος par excellence of each thing, which determines what a thing is, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, while there are other λόγοι which include the πάθη of the thing. Both definition and categorical proposition are regarded as verbal formulae. Then follows the statement of Antisthenes' paradox. It is clear that the writer is adopting the same general standpoint as Antisthenes himself. Observe that predication, apart from the simple denominative proposition, is treated as an extension of the process of definition.

b) In Sophistes 251 B the supporters of the so-called "identical judgement" allow man to be predicated of man, and good of good, but deny that good can be predicated of man. When we examine Plato's language we see that they are said to reject the application of more than one name to one thing (λέγομεν ἄνθρωπον πόλλ' ἄττα ἐπονομάζοντες 251 A, πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν B). In other words the "identical judgement" is not the A is A of later logic, in which subject and predicate are both concepts, but the simple denominative judgement "this is a man"; the subject is the πρᾶγμα or real object, the predicate is the ὄνομα, and its primary function is to distinguish the object from other objects.

c) The same language reappears in Theaetetus 201 E ff. The simple object can have a name (ὄνομα) applied to it; the compound object may also have a λόγος or compound name (ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγον οὐσίαν 202 B).

d) The argument disproving the possibility of falsehood in Euthydemus 283 E ff., which I will fully analyze later, implies two factors in predication, the subject-thing (τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ἄν

[7]) Meinong, Annahmen², p. 44 ff.

ἐ λόγος ᾗ) and the λόγος by which it is determined. In like manner the proof that one man cannot contradict another in 286 A turns on the relation of λόγος to πρᾶγμα.

e) The denial of falsehood in Cratylus 429 D appears in connexion with the application of names to things, and throughout the discussion between Socrates and Cratylus ὄνομα and λόγος seem to be treated as the same in kind (see especially 432 A).

As this terminology, with its implied point of view, is always used in the references to Antisthenes, we may suppose that it represents his usage. But we may ask whether it was peculiar to him? The answer would appear to be that the terminology is that of the early dialectic, and that Plato himself only gradually advanced from the crude conception of predication underlying it to a deeper view. Throughout the Cratylus, and not merely in the passages where Antisthenes seems to be criticised, this terminology is found. The presupposition of the use of names is the existence of πράγματα, the οὐσία of which is distinguished or signified by the names (386 E, 388 B). The statement of Socrates in 385 B C, which has so troubled the commentators, that if a λόγος can be false, then an ὄνομα, its part, can also be false, implies that λόγος and ὄνομα are the same in kind.

a) The dialectical procedure of the time, as frequently illustrated in the Platonic dialogues, makes regular use of the denominative proposition. The opening question may be stated in one of two forms, either (e. g.) καλεῖς τι δίκαιον or ἔστι τι δίκαιον. The answer to the first form is stated in what may be called the existential form of the denominative judgement: "I admit the existence of something called δίκαιον". (See Meno 75 E, 88 A; Euthydemus 276 A; Protagoras 332 A, 358 D; Gorgias 454 C, 464 A, 495 C.) The ὄνομα and πρᾶγμα being thus determined, the next step is to settle directly or indirectly the λόγος of the οὐσία or real nature of the thing called δίκαιον. A common indirect method is the inquiry whether it is the same as or different from another thing, e. g. ὅσιον (Gorgias 454 D). This is stereotyped in the Aristotelian τόπος concerning sameness and difference. Thus, to use the terminology of Aristotle, the questions which dialectic makes primary are εἰ ἔστιν and τί ἐστιν, not ὅτι ἐστὶν and διότι ἐστίν (An. Post. II. 1, 89 a 23).

b) There are frequent examples in the Topics of this earlier dialectical terminology. The word *πρᾶγμα* is regularly used for the subject of discussion, which is made the subject of discussion by being named. Definition, a most important feature of dialectic, means stating the *οὐσία* of the thing. The word *λόγος* in the Topics usually signifies, not a notion or concept, but a word-formula, substituted by the speaker for the simple name. This idea of substitution appears frequently, e. g. 101 b 37 *ἀποδίδοται δὲ ἢ λόγος ἀντ' ὀνόματος ἢ λόγος ἀντὶ λόγου*: 143 a 25 *ἀντ' ὀνόματος λόγῳ εἰρηκὼς ἂν εἴη τὸ ὑποκάτω γένος*. Of course the *λόγος* of definition is a particular kind of formula, one which gives the essence (101 b 37 et pass.), but the word may be used in a wider sense to denote any many-worded term; thus *ζῷον ἐπιστήμης δεκτικόν* is a *λόγος* of *ἄνθρωπος* which may be analyzed into genus and property (132 b 2). In 101 b 37, cited above, the second kind of definable things seems to be those denoted by a many-worded term. There is an interesting passage in 109 a 10 ff. where the predicate is regarded as a name of the subject: *ἔστι δὲ χαλεπώτατον τὸ ἀντιστρέφειν τὴν ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος οἰκείαν ὀνομασίαν. Ἀντιστρέφειν* is not here used in the common meaning of the convertibility of subject and predicate in extension. It means that for B *ὑπάρχει τῷ* A you may legitimately substitute A *ἐστὶ* B. Aristotle states that in the case of definition and genus you may do so; if animality belongs to man, you may say that man is an animal; animal is a name belonging to man himself; but you cannot always do so in the case of white or just; a man is not white, if whiteness belongs to him only in respect of his teeth (Alex. ad loc. p. 132. 31), and a man may do just actions without being just. The important point for us is not the doctrine, but its expression: *οἰκείαν ὀνομασίαν* shows that the predicate is regarded as the name of the thing: Aristotle has, in mind, no doubt, the eristic fallacy of Accident, but whatever be his purpose, the phraseology is instructive.

5. Assuming, then, that in the early Greek logic of dialectics predication meant primarily the application of names to things, let us ask what must have been the general standpoint from which it approached logical questions. Our inquiry will be greatly helped by an examination of the logical theory of Hobbes, who, as is well known, held this view of predication.

According to Hobbes, names are marks, i. e., "sensible things taken at pleasure that by the sense of them, such thoughts may be recalled to our minds as are like those thoughts for which we took them" (Logic, I. 2. 1, p. 14 Molesworth). In respect of their use in the communication of thought, they are s i g n s; hence the definition of a name as "a word taken at pleasure to serve as a mark, which may raise in our mind a thought like to some thought we had before, and which being pronounced to others, may be to them a sign of what thought the speaker had, or had not before his mind" (I. 2. 4, p. 16 M.). For Hobbes nothing exists except individual bodies with their powers and sensations with their copies, ideas or thoughts, which are thus resolved into visual and other sense-images. Names are, psychically, sounds perceived or imagined; physically they are the effects of powers in the body of the speaker or thinker. Predication is giving two names to one thing: "a proposition is a speech consisting of two names copulated, by which he that speaketh signifies he conceives the latter name to be the name of the same thing whereof the former is the name." (I. 3. 2, p. 30 M.). Language has various conventional ways of signifying this connexion; sometimes it uses the explicit copula "is", sometimes the verb-inflexion, and is sometimes content with the order of the words (ibid.). Thus all propositions are ultimately denominative judgements, and the standard categorical form, S i s P, is a double denominative judgement, with two names denoting or applying to the same object. From this point of view little distinction can be drawn between grammatical subject and predicate; both become predicates of the real thing, and this real thing is the logical subject. Hobbes characteristically bases the grammatico-logical distinction on a metaphysical one; in the common categorical proposition the subject-term is usually the name of a thing as a thing and the predicate term the name of the thing as having an accident, i. e.. some power of action by which it works on our senses (I. 3. 3, p. 32—33 M.).

The logic of Hobbes is the syllogistic of Aristotle with its metaphysical basis reversed, and materialism, sensationalism and nominalism carrying out in various ways the principle that conceptual thought has no independent validity, or even existence. Now I do not assert that the early Greek logic started from so extreme metaphysical principles or that as a whole it had any explicit metaphysical basis at all. But observe how close Hobbes' account of predication

is to a certain commonsense attitude, that of a man A, who analyses, from the standpoint of an external observer, a conversation between two others, B and C, upon the nature of an object which all three can see. The subject of discussion is the real object, which A hears named; he then hears B and C apply other, probably different, names to the thing; these A supposes to represent different ideas "in the minds" of B and C. In other words, the attitude is substantially that of dialectical discussion. Thought and things are as widely separated as possible. For Hobbes the supposition of all thinking is the existence of a physical world which affects men by producing in them sensations and ideas, which they express by means of names. The primary attitude of Greek dialectic is analogous: the first condition for any discussion between A and B is that they agree as to the existence of a πρᾶγμα, which both can name. At the outset, this πρᾶγμα is assumed to exist in the common course of nature, a thing, a virtue, a relation, etc. It stands over against the disputants as having an independent existence, not as a concept but as a particular thing or things which may be named, thought of, dealt with in all sorts of ways, for example, eaten, if it is an apple. In the Platonic dialectical procedure the first question ἔστι τι; or καλεῖς τι; establishes the empirical basis of discussion; the empirical meaning of πρᾶγμα as the primary subject of discussion is illustrated by the fact that Plato sometimes uses πρᾶγμα καλόν for the object of empirical knowledge as opposed to τὸ καλόν. For Aristotle dialectic comes to mean the discussion of a topic from an indefinite standpoint, i. e. any standpoint that might be adopted by commonsense, in distinction from the scientific proof from scientific first principles, and in his own practice dialectical discussion takes the place of induction, in the case of the ethical and political sciences.

The terminology which I have pointed out shows that the early Greek logic was in a special sense a logic of terms and names, not of propositions. Here the dialectical origin is clearly displayed. The Aristotelian syllogistic scheme has in view a succession of inferences in which proposition after proposition is shown to be necessarily derived from the original assumptions: its immediate antecedents seem to be the Platonic classification, itself a development from dialectic, and geometrical methods. The dialectical question, on the other hand, "Is virtue teachable?" tends to a discussion in which virtue

stands as the common subject of the various statements and the mutual relations of the terms predicable of it are investigated. Thus the treatise in which Aristotle himself treats of the dialectical syllogism, the Topics, is mainly taken up with the Predicables, classifying terms in relation to a common subject.

I have suggested that the similarity of the Hobbesian and the Greek dialectical logic is largely due to their common standpoint of commonsense naturalism. But I would further point out that the three fundamental principles of Hobbes are merely exaggerated statements of points of view implied in commonsense everywhere, and which must have been specially important in the Greek thought, because the Platonic "theory of Ideas" was the first determined attempt to get beyond them. Materialism is the dominant note of the early science, sensationalism of the early psychology; thus in the simile of the waxen tablet in Theaetetus 191 D the idea is regarded primarily as the revival of a sensation, and Plato himself in his statement of his doctrine of reminiscence tends to the use of language more applicable to visual images than to "abstract ideas". The nominalist position that all existence is particular is after all the position of naïve commonsense, and in Greece the conception of another kind of reality, envisaged first by the Pythagoreans, took a form which could affect logical principles only in the Platonic idea. The conceptual logic of Aristotle is the offspring of the "theory of Ideas" as applied to logical questions in Sophistes.

The difficulties of Antisthenes arose from the fact that, starting from the crude view of predication as the application of names to things, he made explicit the nominalism, sensationalism, and perhaps materialism upon which the view rested.

6. Hobbes' views on definition present many features which throw light on the problem before us.

a) Relation of the definition to the proposition. Aristotle, while allowing that the proposition and the definition resemble one another in form, distinguishes them in theory, primarily for existential reasons, no doubt; for the nominal definition explains the meaning of a term, while the real definition has for its subject (e. g.) τὸ λευκῷ εἶναι (de Interpret. 16 b 26, 17 a 9; Poet. 1457 a 24 cited by Prantl, Geschichte der Logik, I. 141 n).

But for Hobbes there can be no such distinction: a definition is indeed "the explication of the meaning of a word", but on further examination it turns out to be a kind of proposition. "Propositions are distinguished into primary and not primary. Primary is that wherein the subject is explicated by a predicate of many names, as man is a body, animated, rational; for that which is comprehended in the name man, is more largely expressed in the names body, animated, rational, joined together; and it is called primary, because it is first in ratiocination; for nothing can be proved, without understanding first the name of the thing in question. Now primary propositions are nothing but definitions or parts of definitions." (I. 3. 9, p. 36—37 M.) Hobbes' theory of predication may almost be said to turn propositions into imperfect definitions, since the definition "a triangle is a three-sided figure" satisfies most adequately the condition that subject and predicate are both names of the same thing. His treatment of definitions as propositions is of course a logical consequence from his general theory of predication. Now the view of the proposition as a sort of subsidiary form of definition is really implied in the *πρᾶγμα-ὄνομα-λόγος* terminology of the Greek dialectic; there are unmistakeable traces of this view in the Topics, and in (B) the common categorical proposition, with its complex Socrates-musical appears as a subsidiary *λόγος* to the fundamental type, the definition.

b) The primary differentia of the definition. What distinguishes the definition from other kinds of propositions is, for Hobbes, mainly the fact that its predicate is compound. So, according to (C), Antisthenes denied that simple objects can be defined, because the defining term is *μακρὸς λόγος*; and Theaetetus 202 B contrasts the simple object which can only be named with the complex object of which a compound name or *λόγος* can be predicated.

c) Definition is real, not nominal. Hobbes, indeed, regards all universal knowledge as knowledge of names, because based on definitions, which are explications of the meaning of names. And yet his account of definition itself as a kind of proposition makes the defining formula a predicate of the thing defined, not of the term defined. Definition means for him the substitution of a complex name for a simple one. Now in the Greek dialectic not only

is definition always real definition, but its terminology discloses a point of view remarkably like that of Hobbes. The treatment of definition as the determination of the meaning of terms as a preliminary to deductive proof is peculiarly appropriate to mathematical method, but quite opposed to the spirit of dialectic. There definition is as much an end as a means; the question "what is justice?", "what is knowledge?" cannot concern merely the meaning of names; the dialectical formulae *εἰ ἔστι*, *τί ἐστίν* contemplate real definition; and real definition is obviously implied in the Platonic view, regarded by Aristotle as the chief motive of the "theory of ideas", that the subject of definition cannot be the changing thing of experience. (Metaph. 987 b 1 ff.) As for the terminology, I need only say that in all the passages cited the relation of *λόγος* to *πρᾶγμα* is conceived as identical with the relation of *ὄνομα* to *πρᾶγμα*, as in Hobbes.

d) The subject of definition is not distinguished from the empirical object. For if the definition is a proposition; if the proposition means that subject and predicate are names of the same thing; if the defining formula is merely a compound predicate, i. e. name; and if all things are particular; it follows that the formula of definition is, like any other name, the name of particular things. The statement of Aristotle, recently cited, that Plato distinguished the subject of the definition from that of the empirical proposition, gains point if we suppose that the contemporary logic implied the opposite view. Now the *πρᾶγμα-ὄνομα-λόγος* terminology to which I have so often alluded as embodying the early analysis of predication implies an attitude similar to that of Hobbes. Real things stand on one side, simple and compound names on the other, and predication is immediately establishing a relation between them. The relation of *λόγος* to *πρᾶγμα* is conceived to be the same as that between *ὄνομα* and *πρᾶγμα*. The "old man late-learned" of Sophistes 251 argues that only one name may be applied to one thing, Antisthenes in (B) that only one *λόγος* can be so applied. The theory reported in Theaetetus 201 D ff. evidently makes the subject of definition explicitly empirical; for knowledge is true judgement supplemented by *λόγος*, and this is explained as the further analysis of the empirical object into simple elements apprehended by sense.

e) Intension is resolved into extension. Hobbes virtually reduces the logical meaning of a term into its extension, the particular things of which it is the name. The name, indeed, (to use Meinong's convenient distinction, Über Annahmen[2], pp. 24 ff.) expresses (ausdrückt) an idea in the mind of the speaker, but it means (bedeutet) only the particular thing or things of which it is the name. Thus what we call the intension of the term forms part of the psychological, but not of the logical meaning of the name. For when the ideas come to be "more largely" expressed in the words of the definition, these words are regarded merely as a compound name denoting the same thing from another point of view. Otherwise expressed, if predication means distinguishing by names, then the ideas expressed by the name cannot be said to be predicated of the object; they appear as the psychical antecedents or causes of the utterance, and not as an essential part of the objective meaning. Thus Hobbes, while following the scholastic doctrine that the definition gives the essence, regards this as a group of accidents, i. e. powers in the thing to produce ideas in us, so that the definition is the names of (i. e. denotes) powers in the thing. ("Definition . . is a speech signifying what we conceive of the essence of any thing." I. 5. 7, p. 60 M. "These causes of names are the same with the causes of our conceptions, namely, some power of action, or affection of the thing conceived, which some call the manner by which any thing works upon our senses, but by most men they are called accidents." I. 3. 3, p. 32 M.) As Hobbes expresses it, the name, though the name of a thing, is not a sign of it, except in the sense "that he that hears it collects that he that pronounces it thinks of a stone" (I. 2. 5, p. 17 M.): for the hearer it is a sign of an idea in the speaker's mind, for the speaker it is a mark to recal ideas to the mind (I. 2. 1, p. 14 M.). In Hobbes, therefore, we find a peculiar realist interpretation of the meaning (as opposed to the "expression") of the name as expanded in the definition; it is attached to the thing as its powers or accidents rather than to the name itself. The usual Greek standpoint is very similar. Where we speak of the meaning of a term, they spoke of the essence of the thing. Thing and essence on the objective side correspond respectively to name and definition. Thus in Cratylus 388 B the name is *διακριτικὸν τῆς οὐσίας*; it is only in respect of its intension that a name can be said to determine what a thing is (*ᾗ ἔχει*), but

the intension only appears in the objective aspect of the essence of the thing. So in Cratylus 429 B C (an Antisthenean passage) the name Hermogenes, a significant compound containing within itself a definition, is applied to a πρᾶγμα, which has an οὐσία or φύσις, viz: descent from Hermes, the real nature of the things denoted by the term; thus what we should call the meaning or intension of the term is not attached to the sign but only to the thing signified. Plato dissociated the essence or conceptual meaning of the term from the empirical πρᾶγμα and gave it a special relation to the term.

Thus Hobbes' analysis shows clearly that if the conceptual meaning of the universal is not recognized, ideas can be related to names simply as their causes, so that no logical relation is left to the name except that of denotation, since nothing is predicated of the thing except the name. It is clear that before Plato the function of the universal concept was not adequately grasped, and as the terminology of predication was very like that of Hobbes, his doctrines help to explain some of the difficulties of Antisthenes; for if no relation is allowed to the name except that it is the name of something, the step to the doctrine of one thing, one name is a short one.

f) The objects of definition are aggregates. For Aristotle the organic unity of the concept is guaranteed by its analysis into genus and differentia, the mutual relations of which he conceives as analogous to those between matter and form. Nominalism recognizes no such organic unity. Locke regards genus and species as "sorts" and resolves complex ideas into simple ones, subjectively distinct from each other and with little objective comexion except coexistence. Hobbes holds genus and species to be merely names of names: "genus and universale are names of names, and not of things". I. 5. 5, p. 59 M. He insists that all conceptual processes can be resolved into sequences of sense-images (I. 1. 3, p. 3 M.): the constituent elements of the definition are names of particular distinct ideas which follow each other in our sense-experience. Thought is a process of computation dealing with ideas as such: "to compute is either to collect the sum of many things that are added together, or to know what remains when one thing is taken out of another" (I. 1. 2, p. 3 M.). In other words it consists in adding and subtracting unitary ideas or the names which are their marks. Addition means forming compound ideas or names: for example, man is first "con-

ceived to be something that has extension, which is marked by the word b o d y. B o d y, therefore, is a s i m p l e n a m e, being put for that first single conception; afterwards, upon the sight of such and such motion another conception arises, for which he is called an a n i m a t e d b o d y; and this I here call a c o m p o u n d e d n a m e, as I do also the name a n i m a l, which is equivalent to an a n i m a t e d b o d y. And, in the same manner, an a n i m a t e d r a t i o n a l b o d y, as also a m a n, which is equivalent to it, is a more compounded name. And by this we see how the composition of conceptions in the mind is answerable to the composition of names; for as in the mind one idea or phantasm to another, and to this a third; so to one name is added another and another successively, and of them all is made one c o m p o u n d e d name." (I. 2. 14, p. 24 M.) The process of subtraction is illustrated by the loss of the elements of the idea of man as a man who has been standing near us moves further and further away (I. 1. 3, p. 5 M.). Hobbes' account is a striking commentary on the theory of knowledge reported in T h e a e t e t u s 201 D ff. There is the same resolution of thought into simple unrelated sense-elements, each marked by a name; the same treatment of the compound idea and its expanded name as an aggregate, exemplified in the enumeration of the parts of Hesiod's cart (207 A). From so close a resemblance we may legitimately infer similarity of premisses. So the distinctness and unrelatedness of the objects named is the basis of the denial of all judgements except the identical judgement in S o p h i s t e s 251.

---

[8]) Burnet, Early Greek Philosophy[2], p. 367.

(Fortsetzung folgt im nächsten Heft.)

Rezensionen.

Dr. Robert Redslob, Die Staatstheorien der französischen Nationalversammlung von 1789. Leipzig, Veit & Comp. 1912.

„C'est la faute à Rousseau", dieser alte Refrain aus dem bekannten Lied ist das Lieblingsmotiv aller Kritiker der französischen Revolution und der von ihr geschaffenen Ordnung. Die katholischen Denker Frankreichs und die deutschen Doktrinäre der Staatswissenschaft haben das Thema bis zum Überdruß variiert. Rousseau — das ist der Gottseibeiuns für die frommen Seelen, der Erzvater des Individualismus, des Atomismus in der modernen Gesellschaft, des Abfalls von den „gottgewollten Abhängigkeiten." Es gehört heutzutage gewissermaßen zum guten Ton, auf Rousseau zu schimpfen — wenigstens bei den französischen Intellektuellen, die sich an Taine bildeten. Taine war allerdings alles eher als traditionsgläubig und kirchenfromm, aber seine Gegnerschaft, seine erbitterte und oft so übertriebene, ungerechte Kritik der Männer und der Taten von 1789, wurzelte in seiner ganzen Methode, in seiner geistigen Veranlagung. Er war ein Psychologe. Und das sagt alles. Man könnte die Tainesche Art mit den Worten charakterisieren, die Amiel (Journal intime I) von sich sagte: „Die energische Subjektivität, die selbstvertrauend sich behauptet, die sich nicht scheut, etwas eigenartiges, abgeschlossenes zu sein, die ihrer subjektiven Täuschung weder bewußt ist, noch sich deren schämen werde, ist mir fremd" ... Es ist eben die Eigenschaft des Analytikers, des Psychologen, die Handlungen geringer zu werten als die Motive, die Wirkung niedriger zu schätzen als die Ursachen. Taine verachtete die Schöpfer der Revolution von 1789, weil sie zu wenig intellektuell waren. Wie urteilt er denn über die Jakobiner? „Es sind abstrakte Menschen, die keinem Jahrhundert und keinem Land angehören, Abstraktionen, aufgesprossen unter dem metaphysischen Zauberstab ..., ungemein dürftige Residuen, unendlich vereinigte Auszüge der menschlichen Natur". Man könnte eigentlich glauben — und Taine befand sich selbst in diesem Glauben — es werde hier den „Jakobinern" das Übermaß der Intellektualität, das Überwuchern des Gedanklichen über das Praktische zum Vorwurf gemacht. Bei näherem Zuschauen bietet sich uns ein anderer Aspekt. Taine und seine Jünger verurteilen die Männer des 18. Jahrhunderts nur, weil diese zu wenig intellektuell, gar so objektiv, tatkräftig waren, weil sie gar so mathematisch, geradlinig handelten, noch mehr, weil sie ihr Temperament, ihre Leidenschaften, ihren Haß und Glauben hypostasierten, kurz, daß sie — menschlich, allzu menschlich waren ... Dieser Widerspruch in Taines Beurteilung der Revolution blieb übrigens durch die vehemente Form seiner Darstellung ver-

deckt. Und naive Gemüter, wie z. B. Bourget und Barrés, die Neuromantiker und „Antiintellektualisten" sprachen wortgläubig dem Meister nach. Sie, die eleganten und stilgewandten Schriftsteller, haben am meisten dazu beigetragen, die Revolution und vor allem den armen Jean Jacques bei den „Intellektuellen" zu diskreditieren. Tief ist die Sozialphilosophie eines Barrés allerdings nicht. Sie läßt sich mit dem alten Aphorismus des Erasmus definieren. „Spartam nactus est, hanc adorna." Der Mensch wird in ein Milieu hineingeboren, es stehe ihm somit nicht zu, aus eigener Kraft ein neues zu schaffen, die Fesseln des Determinismus, und sei es auch bloß des sozialen, zu brechen, oder gar sich zu isolieren . . .

Ich habe besonders Barrés hervorgehoben, weil er in der letzten Zeit als der beredteste Gegner Rousseaus aufgetreten ist. Seine Rede im Palais-Bourbon anläßlich der Rousseaufeier zeigte, daß in gewissen Kreisen alle Übel und Mängel der modernen Gesellschaft noch immer auf das Schuldkonto J. J. Rousseaus gesetzt werden.

Wie steht es nun in der Wirklichkeit mit der „faute à Rousseau"? Welchen Einfluß hat die Lehre des „Contrat social" auf die französische Revolution und der von ihr geschaffenen Verfassung ausgeübt? Der Verfasser des eingangs erwähnten Werkes hat sich nun der Aufgabe unterzogen, die Verfassung von 1791, die von der „Assemblée nationale" ausgearbeitet wurde, unter diesem Gesichtspunkte zu untersuchen. Auf Grund einer eingehenden Analyse der Hauptpunkte der Verfassung, vor allem aber an der Hand der Parlamentsdebatten, in denen die Anschauungen der einzelnen Abgeordneten am klarsten zum Ausdruck kamen, gelangt der Verfasser zur Ansicht, daß die Arbeit der Nationalversammlung gar nicht so einfach, so eindimensional, rein abstrakt und bloß ein Abklatsch der Theorien Rousseaus war. Wie jede andere menschliche Tat, war auch die Verfassung von 1791 ein Kompromiß, eine Resultante. Zwei Gedankenrichtungen kämpften gegeneinander — die naturrechtliche, rationale und die empirische. In Namen ausgedrückt — Rousseau und Montesquieu. „Die Nationalversammlung entlehnt ihre deduktive Denkweise vornehmlich Rousseau und gründet ihre geschichtlich-politischen Betrachtungen in der Hauptsache auf Montesquieu, — so daß wir sagen können, daß die Arbeit der Nationalversammlung den hin und her wogenden Kampf zwischen den Prinzipien von Rousseau und Montesquieu darstellt. Eigentümlich ist aber immer das Eine: daß die Nationalversammlung, wo sie entschlossen den Lehren von Montesquieu folgt, trotzdem, wenn irgend möglich, ihre Sätze mit den Lehren von Rousseau zu vereinbaren sucht, mag eine noch so große Divergenz bestehen, mag eine noch so künstliche Argumentation notwendig sein. So gewaltig ist die Herrschaft des Genfer Philosophen, so eingewurzelt die Scheu, seine Dogmen zu verleugnen. Seine Lehre vom Gemeinwillen ist wie ein goldner Faden, der sich durch das ganze Gedankengewebe hindurchzieht und sich oft mit einem festen und einfachen, oft aber mit einem unsicheren und sehr verschlungenen Knoten in das Gewebe zu verstricken sucht." (l. c. 360.)

Was hatte nun die Verfassung von 1791 Rousseau zu verdanken? Doch nicht das parlamentarische System, nicht das ganze schwere Gerüst der

zentralisierten Staatsordnung! Faßt man die Lehre Rousseaus von ihrer praktischen Seite ins Auge, so steht sie im vollen Widerspruch zur Tat der französischen Revolution. Was Rousseau eigentlich wollte, das war, den Menschen seinen Willen wiederzugeben. Die ganze deistische, überall Harmonien findende, naturgläubige Denkart Rousseaus führte ihn zu dieser Anschauung. Ebenso wie im Leibnitzschen System die Monaden trotz aller Abgesondertheit und Freiheit doch in ein bestimmtes Gefühl eingeordnet wurden, so setzte sich nach Rousseau der Mensch von selbst in die Gesellschaft ein, auch wenn er frei und autonom ist. „L'homme vraiment libre ne veut ce qu'il peut et fait ce qu'il plaît", sagte Rousseau im „Emile". Wären nun alle Menschen frei, so würde die Summe ihrer Handlungen ebenso gut und „gefällig" (ce qu'il plaît") sein, wie jede einzelne. Der metaphysische Wille sozusagen ist an sich gut, ob er nun individuell oder allgemein, ob er nun „volonté générale" ist. Diese „Gemeinwillenstheorie" war seit jeher die Achillesferse der Rousseauschen Sozialphilosophie, wie der naturrechtlichen überhaupt. Und Dr. Redslob sagt seinerseits entschieden wenig neues zur Bekämpfung der Theorie der „Volonté générale". Er nimmt allerdings Rousseau in Schutz gegen manche Mißverständnisse, wie z. B. gegen Duguit, der gegen Rousseau den Vorwurf des zersplitternden Atomismus erhebt. Er lehnt aber wiederum die Grundtheorien Rousseaus und des rationalen Staatsrechts, also den Satz von der natürlichen Freiheit, vom Gemeinwillen und von der Volkssouveränität prinzipiell ab. Und gerade hier wäre es interessant, den Faden wieder aufzunehmen.

„Der Satz von der natürlichen Freiheit des Menschen, der die Philosophie der Aufklärung und die Verhandlungen der Nationalversammlungen durchzieht, hat an sich selber betrachtet, nur einen geringen Erkenntniswert", sagt der Verf. (l. c. 17). Und das gleiche behauptet er von den übrigen Naturrechts-Prinzipien. Es ist also die Empirie, die Historik gegen die reine deduktive Theorie.

Es ist gewiß nicht meine Aufgabe, hier das Naturrecht in Schutz zu nehmen. Historisch betrachtet läßt sich kein einziges Prinzip des Naturrechts aufrechterhalten. Wenn aber Hobbes erklärt: „Jus gentium et jus naturae idem sunt", so hat dieser Satz erkenntnistheoretisch einen gewissen Wahrheitsgehalt. Das Naturrecht ist deshalb in Mißkredit geraten, weil es für sich eine naturgesetzliche Kausalität und Notwendigkeit in Anspruch nahm. Faßt man das „jus naturae" in diesem Sinne auf, so ist es veraltete Metaphysik. Aber „jus naturae" kann auch einen andern Sinn haben, es kann als Subsumierung der Rechtsprinzipien unter eine gewisse psychologisch stringente Motivenreihe aufgefaßt werden. Die historische oder empirische Rechtslehre, besonders aber die Staatsrechtslehre, arbeitet mit dem Begriffe des „Werdens", die rationale aber mit dem des „Seins". Nun ist aber Werden nur auch bloß eine Modalität des Seins, das Nochnichtsein. Nehmen wir eben das Beispiel des Satzes der „natürlichen Freiheit". Für die empirische Betrachtung, für historische, kritische, positive oder man nenne sie, wie man will, ist die Behauptung Rousseaus: „L'homme est né libre" faktisch eine Unrichtigkeit. Frei ist nämlich bloß derjenige, der sich keiner Schranken bewußt ist, für den keine Hemmungen bestehen. Der Mensch ist aber von

der Wiege an unfrei. Aber diese Freiheit ist ein Desiderat, ein zu erstrebendes Ideal. Für den Naturrechtler besteht sie ja auch nur in der Idee. Es ist der alte Streit zwischen Nominalismus und Realismus. Aber wir wissen jetzt, daß gerade der Nominalismus einen großen methodologischen und erkenntnistheoretischen Wert hatte. Rousseau wußte ja ebenso gut, wie seine Gegner, daß der Mensch de facto nicht frei sei. Aber er meinte, daß die logischen Wahrheiten auch reellen Wert haben, daß was vernünftig sei auch existieren müsse.

Zu solchen logischen Wahrheiten gehören eben die Rousseauschen Theorien. Für den Empiriker sind sie einfach Zukunftsprojektionen, aber ihr Wert wird dadurch nicht geringer. Es gibt keinen einzigen Grundsatz des „Contrat Social", der erkenntnistheoretisch widerlegt oder methodologisch untauglich wäre. Volkssouveränität ist gewiß eine strittige Theorie. In der Wirklichkeit ist das „Volk" nicht souverän. Aber um so schlimmer für die Wirklichkeit. Sie muß deshalb einer andern weichen. Und überhaupt die Wirklichkeit. Es ist ein verschwommenes, im ewigen Fluß begriffenes, sich immer mauserndes Etwas. Die Wirklichkeit muß durch die Ideen reguliert und in eine Form gebracht werden. Und ich meine, daß gerade dies das große Verdienst der französischen Revolution war, daß sie der Idee so lange als möglich folgten, daß sie mit den lieben, bequemen Wirklichkeiten nicht paktieren wollte. Gewiß, einem Malouet, einem der gemäßigtesten Mitglieder der Nationalversammlung, dem Freund Neckers, dem Vermittler zwischen diesem und Mirabeau, konnte die Idee der Volkssouveränität usw. nicht recht in den Kram passen („L'abus de ces deux mots Souveraineté du peuple et Volonté générale, a déjà exalté tant des têtes, qu'il serait bien cruel que la constitution rendit durable un tel délire", Vgl. Redslob a. a. O. 44). Aber Malouet hat historisch Unrecht behalten. Die Verfassung von 1791 hat „diesen Wahnsinn" sanktioniert und die Welt hat dabei ganz gut abgeschnitten. Die Wahrheiten der Revolution und also auch Rousseaus sind bis heute nicht erschüttert und nicht widerlegt worden. Und zwar nicht Montesquieus, sondern eben Rousseaus. Montesquieu hat die Dinge historisch-empirisch gefaßt. Und zwar ohne Kriterien, die einen perennierenden Wert hätten. Rousseaus Ideen aber sind allgemein und logisch zwingend, weil sie eben nicht individuelle, sondern generische sind. Und von diesem Gesichtspunkte aus erscheint mir die Polemik des Autors der sonst so trefflichen Untersuchung nicht ganz gerechtfertigt und in ihrer philosophischen Begründung unrichtig. Wohlgemerkt, ich stelle nicht Rousseau als einen Großen im Reiche des Denkens hin. Die Fehler des Genfer Philosophen sind zu groß, um übersehen werden zu können. Rousseaus Schwäche ist seine Philosophie, die beinahe in Pietismus verfällt (Beweis sein: „Savoyischer Vikar"), sein Optimismus und Mangel an kritischem Blick. Aber eines kann man ihm nicht abstreiten, und das ist — Logik. Der „Contrat social" ist logisch einwandsfrei konstruiert. Er hat uralte, richtige Prinzipien mit bewundernswerter Schärfe entwickelt. Nur die Form ist es, die den neueren Denker von ihm trennt. Nur die Wege zu diesen Problemen sind andere geworden. Im Grunde aber haben wir Rousseau nicht überwunden und werden ihn auch schwerlich je überwinden. ... Dr. A. Coralnik.

E. A. Bobroff, Professor der Philosophie an der Universität Warschau, Historische Einführung in die Psychologie. 170 S. In russischer Sprache. Verlag „Oros", Petersburg und Warschau, 1913.

Der Verfasser gibt in der ersten Hälfte des Buches auf Grund der Quellen eine klare, präzise und knappe aber doch genügend vollständige Darstellung der von den alten griechischen Philosophen gelehrten psychologischen Theorien, in der zweiten bespricht er die neue Psychologie, vorzüglich die des 17. Jahrhunderts, die besonders wichtig für die Entwicklung der Psychologie ist, in der fast alle die Probleme aufgestellt werden, die die heutigen Psychologen bewegen und in der die historischen Wurzeln der Streite und Uneinigkeiten in der heutigen Psychologie zu finden sind. Besprochen werden nur philosophische Seelenlehren, mystisch-religiöse Doktrinen bleiben unberücksichtigt. Der Verfasser geht von den psychologischen Anschauungen der primitiven Menschen aus und verfolgt die Jahrtausende lange angestrengte wissenschaftliche und philosophische Arbeit, die dem Dualismus des Deskartes vorausgeht. Der moderne Mensch muß von den sehr komplizierten Begriffen, in denen er zu denken gewohnt ist, absehen, um sich die Anschauungen der ältesten Menschheit in ihrer ganzen ursprünglichen Unbestimmtheit und Nebelhaftigkeit vorzustellen. Denn dem primitiven Denken fällt es sehr schwer, Seele und Leib auseinander zu halten, und nur im Keime ist in ihm der Dualismus von Leib und Seele enthalten. Diese dunkle Vorahnung des Dualismus ist nach Ansicht des Verfassers der eine der Hauptzüge der primitiven psychologischen Anschauungen. Für diese sind die hervorstechendsten Merkmale der Seele und des Lebens: 1. die Bewegungsfähigkeit, 2. das Atmen, 3. die Körperwärme. Die ersten Psychologien bis Aristoteles einschließlich sind vitalistisch, sie sind Biologie. Sie berücksichtigen entweder eine dieser physiologischen Funktionen, so Anaximenes das Atmen, Heraklit die Wärme, oder alle drei, wie Demokrit und Aristoteles. Der zweite Charakterzug der primitiven psychologischen Anschauungen ist die naive Materialisation der Seele. Der primitive Denker, der die Lostrennung der Seele vom Leibe vollzogen hat, fällt sogleich wieder in die alten Bahnen zurück und verwechselt Leib und Seele. Die rein psychischen Erscheinungen sind ihm fremd. Was er Seele nennt, ist die Gesamtheit der physiologischen Erscheinungen. Die „rein psychische" Seele haben die griechischen Philosophen, selbst Aristoteles, nicht entdeckt. Die Vorsokratiker und dann Plato bereiten das psychologische System des Aristoteles vor, der als erster die Seele zum Gegenstand der speziellen Wissenschaft der Psychologie macht. Aristoteles' Psychologie zeichnet sich durch merkwürdige Lebensfähigkeit aus, sie lebt in verschiedenen Umgestaltungen 2000 Jahre, bis die Deskartessche Reform der Philosophie die Psychologie in gänzlich andere Bahnen lenkt.

Descartes sieht das Wesen der Seele im Bewußtsein, gibt ihr die ganz neue Definition als res cogitans und trennt sie endgültig vom Körper als gänzlich raumlos und immateriell. Zwei Jahrtausende brauchte die europäische Philosophie zum Übergang von Aristoteles zu Deskartes. Aber auch

Deskartes rechnet noch mit Aristoteles. In der zweiten Meditation, wo er die Funktionen der Seele der Reihe nach durchnimmt, hält er sich an das Aristotelische Schema von *τρεπτικόν, κινητικόν, αἰσθητικόν, διανοητικόν* und *νοῦς*. Trotzdem ist die Verschiedenheit zwischen beiden eminent. Während bei Aristoteles der *νοῦς* göttlich ist und dem Menschen von der Gottheit nur leihweise auf einige Zeit gegeben wird, ist bei Deskartes die cogitatio Eigentum des Menschen und wesentliches Merkmal der individuellen menschlichen Seele. Der Idealismus, die Philosophie des Allgemeinen als Grundlage der Psychologie wird seit Deskartes durch den kritischen Individualismus ersetzt. Ferner ist cogitatio nicht nur Denken, sondern auch Bewußtsein. Während Aristoteles die Seele als eine organische Kraft in der Natur betrachtete, lehrt uns Deskartes in der eigenen individuellen Seele das lebendige, über allen Zweifel erhabene Ich zu sehen, das auf dem Wege der unmittelbaren Beobachtung erschlossen wird. Bewußtsein und individuelle Substanz sind die Grundlagen der neuen Psychologie. Dank diesen Gesichtspunkten konnte Deskartes die Einheit der Seele, die bei den Griechen verloren gegangen war, wiederherstellen. Er braucht die Teile und Schichten der Seele nicht mehr. Alle Funktionen der Seele sind Bewußtseinsakte, die das substanzielle Ich aus sich schafft und denen es dadurch die Einheit aufdrückt. Am besten können wir die Kluft zwischen Aristoteles und Deskartes darin beobachten, daß Aristoteles seine Psychologie auf der Metaphysik aufbaut, Deskartes umgekehrt die Metaphysik auf seine Psychologie gründet. Mit dem Fortschritt, den die Psychologie bei Deskartes macht, hängt eine Schwäche der Deskartesschen Psychologie eng zusammen: Leib und Seele sind bei Deskartes auseinander gerissen, und die Wechselbeziehungen zwischen ihnen werden nicht genügend erklärt. Dadurch erhält dieses Problem eine ganz neue Zuspitzung.

Locke setzt Deskartes' Arbeit fort, erhebt aber folgenden starken Einwand gegen ihn: was ist denn unser Ich für eine Substanz, wenn es Momente gibt, wie z. B. im Schlaf, wann es aufhört zu existieren? Dieses Problem löst Leibniz. Bei Deskartes hatte das Bewußtsein einen qualitativen Charakter: es ist res cogitans zum Unterschied von der res extensa. Leibniz fügt den quantitativen Charakter hinzu, indem er nachweist, daß das Bewußtsein seiner Energie nach zu verschiedenen Zeiten nicht eine und dieselbe Größe vorstellt, da es bald stärker, bald schwächer wird. Im Wachen ist es intensiver, während des Schlafs erreicht es sein minimum, ist aber nicht = 0, wie Locke gemeint hatte. Nach den Gesetzen der Logik und Mathematik kann kein Sein sich in 0 verwandeln. Auch der Tod bedeutet keinen absoluten Untergang des Bewußtseins. Also ist das Bewußtsein eine variable und unendliche Größe. Der Begriff der Seele erfährt durch Leibniz eine Umgestaltung, indem in die Seele auch die Sphäre des Unbewußten oder richtiger schwach bewußten eingeschlossen wird. Leibniz zieht die Schlüsse aus der Entdeckung Deskartes' und begründet die metaphysische Psychologie.

Kant unterwirft die metaphysische Psychologie einer unerbittlichen Kritik und weist ihre Hilfe bei der Lösung erkenntnistheoretischer Fragen von der Hand. Darum weicht er von dem von Deskartes vorgezeichneten kritischen Wege ab und errichtet ein unhaltbares Gebäude.

Locke kannte Leibniz' Entdeckung noch nicht. Die metaphysische Seite der Psychologie interessierte ihn nicht. Ihn interessierte nur, was wir beim vollen Lichte des Bewußtseins in der Seele haben, in die Tiefe, in die Sphäre des Unbewußten steigt er nicht hinab. Er will erforschen, wie sich das Bewußtsein entwickelt. Indem er dabei gegen Deskartes' angeborene Ideen polemisiert, stellt er sich auch in Gegensatz zur modernen Anschauung von der Vererbung. Bei der Aufnahme der Ideen verhält sich der Verstand passiv. Dieses Prinzip wurde entscheidend für die englische Psychologie. Die Aktivität des Verstandes beschränkt sich auf das Kombinieren der einfachen Ideen zu zusammengesetzten, wobei wir nach Locke immer eine klare Vorstellung von dem haben, was wir denken. Locke begründet die empirische Richtung der Psychologie. Dabei will er aber Psycholog ohne Philosophie sein, wie auch heute zahllose Psychologen, und ganz wie diese findet er sich nicht im empirischen Material zurecht.

Den Zyklus der großen Psychologen beschließt Hume. Er ist von Deskartes, Leibniz und Locke abhängig. Von Locke ist er abhängig in der Unterscheidung einfacher und zusammengesetzter Bewußtseinselemente. Auf Deskartes und Leibniz ist die Unterscheidung von Impressionen und Ideen vom Standpunkte der Intensität und Klarheit dieser Erscheinungen des Bewußtseins zurückzuführen. Die Frage nach dem Ursprung der Impressionen, ob sie, wie Locke wollte, Resultate äußerer Einwirkung oder wie Leibniz lehrte, Erzeugnisse unserer Monade sind, wagt Hume nicht zu entscheiden. Die Impressionen entstehen aus unbestimmten Ursachen, sind zweifellos die primären Elemente des Bewußtseins und erzeugen aus sich die Ideen, die nichts als schwache Abdrücke der Impressionen sind. In seiner Theorie des Ich ist Hume originell, aber sie ist nicht gelungen. Seine Definition des Ich als eines Bündels von Perzeptionen und sein Vergleich des Ich mit einer Bühne zeugen davon, daß er das Ich nicht von der Gesamtheit der Elemente des gegebenen Bewußtseinsmoments unterscheidet. Er vergißt, daß es eines lebenden Ich bedarf, um das auf der Bühne vor sich Gehende zu beobachten. Diese Theorie wiederholen die Positivisten, die die reale Existenz des Ich leugnen. Das Ich ist für sie nichts als eine mechanisch verknüpfte Serie von Bewußtseinserscheinungen. Trotzdem existiert die Idee des Ich. Doch wo kommt sie her? Diesem Widerspruch entgeht man nur, wenn man ein einheitliches und identisches Selbstbewußtsein anerkennt, welches gleichmäßig in jedes Moment des Bewußtseins eingeht. Durch die Anwesenheit des Ich ist die Existenz und der Verlauf des psychischen Lebens in allen Erscheinungen des Bewußtseins bedingt. Daher ist das Ich Substanz. Das ist die metaphysische Definition des Ich. Die psychologische Definition des Ich lautet: das Ich ist ein einheitliches Element des Bewußtseins, welches notwendig mit ausnahmslos jedem andern Bewußtseinselement in Beziehung steht.

Es ist sehr zu bedauern, daß dieses Buch dem deutschen Leser nicht zugänglich ist. Besonders Studierenden könnte es von großem Nutzen sein.

P. Bokownew.

Parodi, D.: Le problème moral et la pensée contemporaine. Paris 1910, Alcan. 1 vol. in-12°. 210 p. 2,50 Fr.

Etude historique et critique sur les principaux courants de la morale contemporaine en France, la morale biologique de Metchnikoff, la morale sociologique de Lévy-Bruhl, Durkheim et Belot, la morale des idées-forces de Fouillée. L'étude historique est fine, exacte et profonde. L'étude critique est dominée par certaines idées dont l'ensemble est exposé dans un dernier chapitre (164—200), sur lequel nous allons insister. C'est la doctrine d'un rationaliste très informé et quelque peu désabusé. La morale doit bien être rationnelle puisque l'honnête homme s'efforçant de choisir entre plusieurs fins, cherche à les juger impartialement, ce qui veut dire d'une façon impersonnelle et rationelle. Mais on sait, depuis Kant, les difficultés qui s'attachent à une morale simplement rationelle; elle reste formelle, ne fournit à la volonté aucune fin concrète; parce qu'elle est formelle, elle est inefficace; et parce qu'elle est absolue, elle n'est susceptible, ni de progrès, ni d'invention. Telles sont les difficultés et voici les réponses: il ne peut pas y avoir d'autre morale qu'une morale formelle; nous ne pouvons suivre l'auteur dans sa pénétrante critique des principes matériels, le plaisir, l'utilité, le bonheur, le bien, l'obéissance à la volonté divine. Contentons-nous de dire que pour lui ces prétendus fins ou biens indiquent des conditions générales, auxquelles doit être conçue la fin de l'action, ou bien sont identiques à la raison elle-même. Mais la raison dont il s'agit ici n'est pas une faculté capable de nous faire connaître a priori l'idéal du bien; c'est seulement la faculté organisatrice et synthétique, capable de découvrir et de mettre de la cohérence et de la légalité dans les faits, capable de saisir la valeur universelle et par conséquent obligatoire de certains actes comme, dans la science, elle comprend l'universalité de certaines relations. Mais comment donner couleur et vie à la pâle forme rationnelle? Il ne peut être question de déduire, suivant la formule kantienne, la matière de la forme; c'est dans la vie elle-même, dans les fins que propose la vie individuelle ou sociale que la raison choisit celle qui mérite d'être universalisée; on conçoit alors que cette fin, toute raisonnable qu'elle soit, varie avec les moeurs et la civilisation; cependant l'auteur admet une certaine convergence et interpénération entre les diverses fins choisies par la raison. Mais ce choix n'est-il pas fatal à l'acte qui en est l'objet? Dans la mesure où je le fais dépendre de ce motif, qu'il est raisonnable, je l'isole de la vie, de la motivation concrète et vraiment efficace; et en effet l'auteur n'a pas une telle confiance dans la force du motif purement raisonnable, qu'il ne pense devoir l'assister de tous les motifs extra moraux qui peuvent pousser dans le même sens. Si claire que paraisse d'abord sa pensée sur ce point, il reste assez difficile de la dégager; en effet, il semble indiquer deux voies au moins pour renforcer le rôle de la raison dans la vie pratique: d'abord une sorte de transformation de la raison en instinct, transformation qui implique une certaine harmonie foncière entre le fait et la nature d'une part, l'idée et la raison de l'autre (et ceci est un postulat spiritualiste, p. 204, 205); et ensuite une sorte d'appui sur des motifs qui sont par eux-mêmes entièrement étrangers à la raison. Peut-être conviendrait-il de choisir entre ces deux voies:

affirme-t-on ou nie-t-on que la raison soit en elle-même une force? Mais si l'on accepte la seconde voie, où peut-on prendre le droit de juger les mobiles extra moraux par la force qu'ils mettent au service de la raison? Or, lorsque l'auteur (p. 198 sq.) préfère une morale laïque à une morale religieuse, les motifs de solidarité sociale et de pitié aux motifs religieux, il semble bien qu'il considère moins la force que le contenu des motifs. Cet ouvrage a du moins le mérite de ne pas cacher toutes les difficultés d'unir une raison par elle-même peu efficace à une force qui ne contient encore que peu de raison.

Emile Bréhier, Bordeaux.

Flournoy, Th.: La philosophie de William James; Saint Blaise. Foyer solidariste, 1911. 1 vol. in-12°. 217 p. 2,50 Fr.

Conférence faite à l'association chrétienne suisse d'étudiants, à Sainte Croix, dont certains points ont été longuement développés pour la rédaction, et à laquelle fait suite un compte rendu des Variétés de l'Expérience religieuse. C'est un exposé extrêmement vivant, sympathique et clair des tendances philosophiques de James. Tandis que l'exposé de M. Boutroux faisait ressortir la méthode philosophique du penseur américain et aboutissait a y voir un rationalisme de grand style, M. Flournoy cherche surtout à décrire la vision qu'il avait de l'univers. Nature d'artiste, remarquablement apte à saisir ce qu'il y a en chaque chose d'unique et d'irréductible, James fut encouragé dans cette tendance par son maître Agassiz dont on connaît le mépris pour les idées générales. D'autre part de son père, le révérend H. James, ami de Carlyle et d'Emerson, il hérita le sentiment profond et religieux du sérieux de la vie humaine. Il serait difficile de savoir laquelle de ces deux tendances était prédominante chez James, si son antirationalisme et son empirisme radical peuvent être considérés comme une introduction à l'apologétique religieuse qui le couronne, ou si ses croyances religieuses à un Dieu partie de l'univers et en rapport direct avec l'âme humaine ne sont pas l'aboutissement de son empirisme radical. L'horreur qu'il avait des systèmes philosophiques fermés, et aussi son dédain de la cohérence des idées, discrètement indiqué par le conférencier, expliquent l'indécision dans laquelle nous laisse à ce sujet la lecture des oeuvres de James. Au surplus, M. F., en montrant comment la pensée de James va du pragmatisme à l'empirisme radical, de l'empirisme au pluralisme, du pluralisme au tychisme et au méliorisme, et enfin du méliorisme au théisme semble indiquer que la possibilité d'une conviction religieuse raisonnable est la véritable cause finale du développement de la pensée de James. Mais à un autre point de vue la découverte des vérités religieuses apparait comme une application de la méthode empirique. Nous ne voulons pas au reste analyser cette belle analyse, et nous nous contenterons d'indiquer d'intéressants extraits de la correspondance de James qui nous sont communiqués dans les notes (p. 175, note 1; opinion de James en 1892 sur Secrétan et Renouvier; p. 179, n. 1, sur Fechner), et un parallèle intéressant avec les doctrines de Bergson (p. 181—187).

Emile Bréhier, Bordeaux.

Pierre Mandonnet: Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin. 2e édit. Fribourg. 1910. 158 p. in-8°.

Cet opuscule est indispensable, comme introduction à l'étude du thomisme. La question d'authenticité est résolue par l'étude critique de quinze catalogues des oeuvres de Saint Thomas, dont les plus importants datent des vingt premières années du quatorzième siècle. Ils sont ramenés pour l'essentiel à trois catalogues types, indépendants les uns des autres. Le plus important est un catalogue „officiel" qui a été inséré dans le procès de canonisation du saint en 1319. Il est divisé en trois sections dont la première renferme les opuscules, la seconde les grandes publications, et la troisième les ouvrages rédigés d'après d'après les notes des lecteurs. Un tableau comparatif (p. 104 sq.) résume en quelques pages les résultats de l'étude des catalogues. Emile Bréhier, Bordeaux.

Davy, Georges: Durkheim. 1 vol. in-12° (de la collection: les Grands philosophes français et étrangers). Paris. Louis Michaud. 220 p.

Archambault, Paul: Hegel. 1 vol. de la même collection. 222 p.

Petits volumes de vulgarisation, dont chacun contient une étude sur l'auteur et sa doctrine, un choix de textes, une bibliographie sommaire et quelques gravures. L'étude de M. Davy renseignera d'une façon précise et assez complète sur la sociologie de Durkheim; l'auteur a, du système qu'il étudie, une connaissance très approfondie. Mais pourquoi M. Archambault a-t-il emprunté presque tous les textes de Hegel à la mauvaise traduction de Vera, dont l'obscurité est encore augmentée par des fautes d'impressions? Pourquoi n'a-t-il pas fait entrer dans son choix quelques pages de la si importante Phénomènologie de l'Esprit, ouvrage non encore traduit?

Emile Bréhier, Bordeaux.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Bergmann, E., Die Philosophie Guyaus. Leipzig, Klinkhardt.

Caffi, E., Nietzsches Stellung zu Machiavellis Lehre. Wien, Virano.

Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Übers. von Buchenau. Leipzig, Meiner.

Feigel, F., Der französische Neokritizismus und seine religiösen Folgerungen. Tübingen, Mohr.

Kriegbaum, S., Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen. Paderborn, Schöningh.

Köhler, P., Der Begriff der Repräsentation bei Leibniz. Bern, Francke.

Nef, W., Wilhelm Wundts Stellung zur Erkenntnistheorie Kants. Berlin, Simion.

Paulsen, F., System der Ethik. 9. und 10. Aufl. Stuttgart, Cotta.

Raab, F., Die Philosophie von R. Avenarius. Leipzig, Meiner.

Riehl, A., Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 4. Aufl. Leipzig, Teubner.

Rohner, A., Das Schöpfungsproblem bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas Aquino. Münster, Aschendorff.

Scharrenbroich, H., Nietzsches Stellung zum Eudamonismus. Bonn, Georgi.

Sieber, J., Carneri als Philosoph. Breslau, Marcus.

Spitzer, H., Untersuchungen zur Theorie und Geschichte der Ästhetik. Graz, Leuschner & Lubensky.

B. Englische und amerikanische Literatur.

Chatterton-Hill, G., The philosophy of Nietzsche. London, Ouseley.

Chatterji, The Hindu Realism. Allahabad, The Indian Press.

Field, G., Socrates and Plato. Oxford, Parker.

Frank, H., Modern light on immortality. Boston, Sherman.

Mackmillan, R., The crowning phase of the critical philosophy. London. Macmillan.

Merz, J., A history of european thought in the nineteenth century. Edinburgh, Blackwood.

Myers, Ph., History as past ethics. New York, Ginn.

C. Französische und belgische Literatur.

Charles, P., La métaphysique du kantisme. Paris, Rivière.

Dedieu, Montesquieu. Paris, Alcan.

Genil-Perrin, G., Histoire des origines et de l'évolution de l'idée de dégénérescence en medicine. Paris, Leclerc.

Guyau, A., La philosophie et la sociologie de Fouillée. Paris, Alcan.

Picavet, Essai sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales. Paris, Alcan.

Poincaré, H., Leçons sur les hypothéses cosmogoniques. Paris, Herman.

Probst, J. H., Caractére et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle. Toulouse, Privat.

D. Italienische und spanische Literatur.

Gemelli, A., L'origine subconsciente dei fatti mistici. Firenze.

— Nuovi metodi ed orizzonti della psicologia sperimentale. Firenze.

Lanna, D., La teoria della conoscenza in S. Thomas d'Aquino. Firenze.

Suali, Introduzione allo studio della filosofia indiana. Pavia, Mattei.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 149, H. 2. Müller, Gedenkblatt zu Deutingers 100. Geburtstag, 24. März 1915.

Zeitschrift für positivistische Philosophie. Bd. 1, H. 1. Kern, Zur Erkenntnislehre der Marburger Schule. Der Inhalt der vier Hauptschriften von R. Avenarius, von ihrem Verfasser selbst dargestellt.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXVI, H. 2. Schmitfranz, Die Gestalt der platonischen Ideenlehre in den Dialogen „Parmenides" und „Sophistes". Rolfes, Zu dem Gottesbeweise des hl. Thomas aus den Stufen der Vollkommenheit. Endres, Studien zur Geschichte der Frühscholastik. Kopp, Die erste katholische Kritik an Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Kant-Studien. Bd. XVIII, H. 1—2. Messer, Zum 70. Geburtstag H. Siebecks. Kuntze, Kritischer Versuch über den Erkenntniswert des Analogiebegriffes. Buchenau, Bericht über den V. Kongreß für experimentelle Psychologie.

Imag, Bd. II, H. 2. Hitschmann, Schopenhauer. Winterstein, Psychoanalytische Anmerkungen zur Geschichte der Philosophie. Ferenczi, Aus der „Psychologie" von H. Lotze.

Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts. Bd. II., H. 1. Schermann, Das Studium der Philosophie in der Deutschordensstadt Mergentheim von 1754 bis 1804.

— H. 2. Herrmann, Friedrich Ast als Neuhumanist.

— H. 3. Kabitz, Die Bildungsgeschichte des jungen Leibniz. Beiheft 3. Eitle, Der Unterricht in den einstigen württembergischen Klosterschulen von 1556—1806.

The Monist. Vol. XXIII, Nr. 2. Mark Twains Philosophy. Carus. H. Poincaré on the relativity of space.

The Hibbert Journal. Vol. XI. Nr. 3. Royce, The christian doctrine of life. Carpenter, The buddhist doctrine of salvation. Galsworthy, The new spirit in the drama. Bacon, A century of change in new testament criticism.

The philosophical Review. Vol. XXII. Nr. 3. Krueger, New aims and tendencies in psychology.

Mind. 1913. Nr. 86. Mackenzie. A sketch of philosophy of order. Knox, W. James and his philosophy.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1913, Nr. 2. Rivaud, P. Tannery, historien de la science antique. Robin, Platon et la science sociale.

Revue philosophique. 1913, N. 5. Luquet, Le problème des origines de l'art et l'art paléolitique. Barat, La psychiatrie de Kraepelin, son objet et sa méthode.

Revue de philosophie. 1913, Nr. 5—6—7. Calvet, S. Vincent de Paul. Demimuid, Les premières Dames de Charité au XVII siècle. Pacheu, Les mystiques interpretés par les mystiques.

Revue Néo-Scolastique. 1913, Nr. 78. Mandonnet, R. Bacon et la composition des trois „Opus". Ghellinck, Un catalogue des oeuvres de Hygues de Saint-Victi.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Barthel, E., Elemente der Transzendentalen Logik. Straßburg, Du Mont Schauberg.

Bühler, K., Die Gestaltwahrnehmungen. 1. Band. Stuttgart, Spemann.

Burckhard, G. E., Individuum und Allgemeinheit in Platos Politeia. Halle, Niemeyer.

Driesch, H., Die Logik als Aufgabe. Tübingen, Mohr.

Eisler, R., Handwörterbuch der Philosophie. Berlin, Mittler.

Gabius, P., Denkökonomie und Energieprinzip. Berlin, Curtius.

Hasse, P., Das Wesen der Persönlichkeit. Meerane i. S., Herzog.

Heinemann, F., Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit. Gießen, Töpelmann.

Klüger, R., Die pädagogischen Ansichten des Philosophen Tschirnhaus. Leipzig, Noske.

Kohler, J., Moderne Rechtsprobleme. Leipzig, Teubner.

Kraus, O., Platons Hippias Minor. Prag, Taußig.

Kriegbaum, S., Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen. Paderborn, Schöningh.

Kultur der Gegenwart, Die. Herausgegeben von P. Hinneberg. Teil I. Abteilung V. Allgemeine Geschichte der Philosophie von Wilhelm Wundt u. a. Zweite Aufl. Leipzig, Teubner.

Lipps, Th., Psychologische Untersuchungen. Leipzig, Engelmann.

Menzer, P., Einleitung in die Philosophie. Leipzig, Quelle & Meyer.

Meyer, G., Der Weltknoten. Straßburg, Heitz.

Michelitsch, A., Thomas-Schriften I. Wien, Styria.

Neumark, D., Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Berlin, G. Reimer.

Popp, W., Kritische Entwicklung des Assoziationsproblems. Leipzig, Barth.

Rickert, H., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen, Mohr.

Riehl, A., Philosophie der Gegenwart. 4. Aufl. Leipzig, Teubner.

Rotten, E., Goethes Urphänomen und die platonische Idee. Gießen, Töpelmann.

Siegel, C., Methodik des Unterrichts in der philosophischen Propädeutik. Wien, Pichler.

Windelband, W., Die Prinzipien der Logik. Tübingen, Mohr.

B. Französische Literatur.

Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. Tome II. Année 1913. Louvain.

Faye, E. de, Gnostiques et gnosticisme. Paris, Leroux.

Mansion, A., Introduction à la physique Aristotélicienne. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie.

C. Englische Literatur.

Castro, M., The respective standpoints of psychology and logic. Chicago, University of Chicago Press.

Heidel, W. A., On certain fragments of the Pre-Socratics. Boston.

More, P. E., The drift of romanticism. London, Constable.

D. Schwedische Literatur.

Liljekrantz, B., Höijers identitetsfilosofi. Lund, Gleerup (Leipzig, Harrassowitz).

Bibliothek für Philosophie

Herausgegeben von Ludwig Stein

6. Band

Beilage zu Heft 2 des Archivs für Geschichte der Philosophie, Band XXVI

Wilhelm Wundts Stellung zur Erkenntnistheorie Kants

LIBRARY
FEB 10 1913
UNIVERSITY OF TORONTO

Von

Dr. Willi Nef

(St. Gallen)

Preis Mk. 1,80

BERLIN
SW 48, Wilhelmstraße 121
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1913

Dieses Heft wird den Abonnenten des Archivs für Geschichte der Philosophie

Wilhelm Wundts Stellung zur Erkenntnistheorie Kants

Von

Dr. Willi Nef
(St. Gallen)

Preis Mk. 1,80

BERLIN
SW 48, Wilhelmstraße 121
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1913

3,

Inhalt.

Seite

Vorbemerkung 5

1. Kurze Übersicht über Wundts allgemeinen erkenntnistheoretischen Standpunkt 7
2. Wundts Ansicht über Kants historische Stellung 8
3. Der Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie. Subjekt und Objekt . . 11
4. Die Anschauungsformen Raum und Zeit 16
   a) Die Analyse des Wahrnehmungsinhaltes 16
   b) Die Apriorität der Anschauungsformen 21
   c) Die objektive Bedeutung von Raum und Zeit 23
5. Die Stammbegriffe des Verstandes 25
   a) Allgemeines 25
   b) Die Substanz 28
   c) Die Kausalität 33
   d) Der Zweck 38
6. Erscheinung, Wirklichkeit und Ding an sich. 41

Vorbemerkung.

Wundts Erkenntistheorie, wie sie in seinem „System der Philosophie", seiner „Logik" und einzelnen kleineren Aufsätzen niedergelegt ist, hat in der neueren philosophischen Literatur wenig Beachtung gefunden. Der Grund hierfür mag darin liegen, daß Wundt nicht, wie dies heute meist üblich ist, seinen Ausgangspunkt von Kant genommen hat, um dann zu zeigen, in welcher Beziehung die Kantische Erkenntnislehre teils der Berichtigung, teils der Fortbildung bedürfe. Es mag deshalb einmal am Platze sein, Wundts Stellung zur Erkenntnistheorie Kants möglichst vollständig zusammenzustellen, um so allen, die Wundt nach dieser Seite hin nicht beachtet oder mißverstanden haben, den Weg in seine oft schwierigen Gedankengänge zu bahnen. Denjenigen, die in der Erkenntnistheorie nicht wie Wundt von der Erfahrung und den einzelnen Wissenschaften, sondern von Kant ausgehen, werden auf diese Weise die Beziehungen klar werden, welche dieser „Realismus" zu Kant besitzt. Wenn die folgenden Erörterungen zwar zeigen werden, daß Wundt in wichtigen Grundfragen der Erkenntnislehre von Kant abweicht, so wird der idealistische Erkenntnistheoretiker doch auch wieder sehen, daß sich die realistische Richtung Wundts in mancher Beziehung mit der Lehre Kants berührt. Die folgenden Auseinandersetzungen begnügen sich mit einer rein betrachtenden Darstellung von Wundts erkenntnistheoretischer Stellung zu Kant; kritische Erörterungen über diesen Gegenstand hoffe ich einmal in einer Gesamtdarstellung der Erkenntnislehre Wundts geben zu können.[1])

[1]) Wundts System der Philosophie (Leipzig 1907 [3]) wird im Folgenden mit S, seine Logik (Stuttgart 1906 [3]) mit L, und die Kleinen Schriften (Leipzig 1910, I.) mit Kl. Schr. abgekürzt.

1. Kurze Übersicht über Wundts allgemeinen erkenntnistheoretischen Standpunkt.

Wundts allgemeiner erkenntnistheoretischer Standpunkt läßt sich in Kürze folgendermaßen zusammenfassen:

Die Erkenntnistheorie hat von dem uns unmittelbar gegebenen objektiven Wahrnehmungsinhalte auszugehen, der mit dem Charakter der Objektivität, der Realität gegeben ist. Aufgabe der Erkenntnistheorie ist, die gegebenen Vorstellungsobjekte einer wissenschaftlichen Prüfung zu unterziehen, die gegebene objektive Realität zu bewahren, wo diese vorhanden ist, und über ihre Existenz zu entscheiden, wo sie dem Zweifel ausgesetzt ist. Die wissenschaftliche Analyse des Wahrnehmungsinhaltes führt dazu, den ganzen qualitativen Wahrnehmungsinhalt in das Subjekt zurückzunehmen, während keine logischen Gründe vorliegen, an der objektiven Realität der übrigen Eigenschaften des Wahrnehmungsinhaltes, an den Formen von Raum und Zeit, an der Bewegung und an der zum Behufe einer widerspruchslosen Verknüpfung des gesamten Wahrnehmungsinhaltes hypothetisch notwendig anzunehmenden Materie zu zweifeln. Die Folge der Zurücknahme der Empfindungsqualitäten in das Subjekt ist zunächst die, daß unsere Vorstellungen nur noch als Symbole einer begrifflich aufzufassenden Realität zu gelten haben. Demgemäß muß unsere Gesamterfahrung von zwei Standpunkten aus betrachtet werden: von dem unmittelbaren anschaulichen und dem mittelbaren begrifflichen Standpunkte aus. Die erste Art der Betrachtung ist die Aufgabe der Psychologie, die zweite Art vertritt die Naturwissenschaft.

Was zunächst die mittelbare oder objektive Erfahrung betrifft, so bieten für die erkenntnistheoretische Betrachtung die formalen Begriffe des Raumes und der Zeit, und die Wirklichkeitsbegriffe der Substanz, der Kausalität und des Zweckes das wesentliche Interesse. Raum und Zeit sind nicht subjektive Anschauungsformen, sondern sie

sind objektive Begriffe, die Substanz und die Kausalität sind zur Erklärung des widerspruchlosen Zusammenhangs der ganzen Erfahrung notwendig zu bildende Begriffe, der Zweck ist als subjektives Beurteilungsprinzip die Umkehrung der Kausalität und als objektives Prinzip kommt er in allen mit Willensäußerungen verbundenen Erscheinungen in Betracht. Für die unmittelbare oder psychologische Erfahrung fällt der Begriff der Substanz als zur Erklärung des psychischen Zusammenhangs unnötig weg. Hingegen kommen hier der Kausalität, die unter besondern, von der Naturkausalität abweichenden Prinzipien steht und dem Zweck, der im Geistesleben die ausschlaggebende Rolle spielt, große Bedeutung als Erkenntnisprinzipien zu.

Für die Ableitung aller Erkenntnisprinzipien ist von maßgebender Bedeutung das Zusammenwirken von anschaulichen (empirischen) und logischen Motiven. Nur durch das Aufeinanderbezogensein von Erfahrung und Denken ist überhaupt Erkenntnis möglich.[2])

2. Wundts Ansicht über Kants historische Stellung.

Um Kants allgemeine Stellung zum Erkenntnisproblem zu verstehen, muß man sich darüber klar sein, daß sich die Streitfragen der neueren vorkantischen Erkenntnislehre auf zwei im Grunde genommen verschiedenen Hauptgebieten bewegt haben, die aber sehr zum Schaden der Klarheit bis auf den heutigen Tag in erkenntnistheoretischen Erörterungen nicht immer scharf auseinander gehalten werden.

1. Aus den scholastischen Streitigkeiten zwischen Realismus und Nominalismus war der Erkenntnistheorie die Aufgabe übergeben worden, festzustellen, ob die transzendenten Glaubensobjekte zu Gegenständen des Wissens erhoben werden könnten oder nicht. Diese Frage beschäftigte die neueren Erkenntnistheoretiker seit Hobbes und Descartes ebenso wie ihre älteren scholastischen Geistesverwandten. Die eine Richtung, die man gewöhnlich als die empiristische bezeichnet, die aber vielleicht besser die skeptische genannt würde, leugnete alles Wissen transzendenter Ideen; ihr steht die gewöhnlich sogenannte

---

[2]) Die Hauptpunkte der Wundtschen Erkenntnislehre wurden hier nur ganz kurz zur allgemeinen Orientierung vorausgeschickt.

rationalistische oder vielleicht besser dogmatisch-ontologische Ansicht gegenüber, welche gerade diese transzendenten Ideen als Gegenstände einer notwendigen, der zufälligen Erfahrung vorausgehenden Erkenntnis nachzuweisen suchte. L. I. 379.

Diese Frage nach der Beweisbarkeit der Glaubensobjekte war auch in Kants Erkenntnislehre die dominierende. Ihm gelang es, wie keinem vor ihm, die Begriffsdialektik des Ontologismus zu durchschauen und darin, in der Zerstörung des Ontologismus durch seine „transzendentale Dialektik" sieht Wundt eine „unvergängliche Leistung" Kants. L. I. 384. Es ist zwar allerdings ein bemerkenswertes Zeugnis für die transzendenten Neigungen des menschlichen Geistes, daß dieser gleiche Denker, der den Ontologismus vernichtet hat, dem Verhängnis, das Unerkennbare doch wieder in einen Gegenstand der Erkenntnis zu verwandeln, nicht entging. Gegenüber der schroffen Ansicht Humes, nach welcher die übersinnliche Welt nicht einmal Gegenstand eines Glaubens sein kann, handelte es sich für Kant darum, die Rettung der Glaubensobjekte auf neuen Wegen zu versuchen. „Den einen bot die praktische Philosophie dar; aber noch einen anderen hoffte Kant zu finden, indem er den Nachweis zu führen suchte, daß von uns hinter den Erscheinungen, die allein Gegenstand der Erfahrungserkenntnis seien, ein „Ding an sich" vorausgesetzt werde, das, transzendent, wie die Glaubensobjekte, wenn nicht als ein theoretischer Beweis, so doch als ein Hinweis auf dieselben betrachtet werden müsse. Auf diese Weise meinte Kant die Ideen der Freiheit, der Unsterblichkeit und der Gottheit aus Gegenständen des Glaubens abermals in solche des Wissens umwandeln zu können, zwar nicht eines Wissens, das den Inhalt dieser Ideen näher zu bestimmen vermöge, wie es die ältere rationalistische Metaphysik versucht hatte, sondern das auf die Überzeugung von ihrer realen Existenz sich beschränke." L. I. 383.

2. Neben dieser metaphysisch-erkenntnistheoretischen Frage über die Realität der transzendenten Glaubensobjekte ging besonders seit Locke und Leibniz die spezifisch-erkenntnistheoretische Frage nach der Entstehung der Erkenntnis aus empirischen und apriorischen Elementen einher. Hier zeigen sich die eigentlichen Gegensätze zwischen Empirismus und Rationalismus (Apriorismus). Immer schärfer und konsequenter wandte sich der englische Empirismus von Locke und Hume gegen den Apriorismus. Nach der Ansicht des

letzteren Denkers haben alle unsere wissenschaftlichen Sätze, selbst die mathematischen Größen- und Zahlbegriffe ihre Quelle schließlich in Sinneseindrücken. Unsere Überzeugung von der Realität der Erfahrung hängt vom Glauben an die Sinneseindrücke ab, ist also überhaupt nur Glaubenssache. Die Begriffe sind identisch mit den Einzelvorstellungen. Da die beiden Fundamentalbegriffe der Substanz und Kausalität nicht auf Einzelvorstellungen zurückgeführt werden können, so erscheinen sie Hume als Produkte von Assoziationen, die Substanz als eine simultane, die Kausalität als eine sukzessive Verbindung von Vorstellungen. L. I. 381 f.

In diesen Streit zwischen Apriorismus und Empirismus greift Kant ebenfalls ein, indem er einen Mittelweg einschlägt. „Mit den Empirikern erklärt Kant, unsere Erkenntnis reiche genau so weit wie die Erfahrung; er unterscheidet sich von ihnen aber dadurch, daß er nachzuweisen sucht, wie die Erfahrung selbst durch a priori gegebene Bedingungen des Denkens, Anschauungsformen und Begriffe, geformt werde. Hatte selbst Hume den Größe-Zahl- und bis zu einem gewissen Grade auch den Raumbegriffen eine Gewißheit zugeschrieben, die er aus der, wenn auch durch die Erfahrung angeregten, so doch schließlich subjektiv vor sich gehenden Entstehung dieser Begriffe ableitete, so betrachtete Kant schon die Voraussetzungen jener mathematischen Begriffe, den Raum und die Zeit, als a priori in uns liegende Anschauungsformen. Wie aber auf mathematischem Gebiete die Evidenz, so schien ihm bei aller Erfahrung der an die Gesetze des Geschehens sich knüpfende Begriff der Notwendigkeit auf Bedingungen a priori hinzuweisen, die in die Erfahrung eingehen. So gewann Kant seine Stammbegriffe des Verstandes, bei deren Untersuchung auch ihm sichtlich der Begriff der Kausalität als Leitstern gedient hat, an den sich zunächst derjenige der Substanz anschloß, während die andern zum Teil erst durch die Ableitung aus den logischen Urteilsformen hinzukamen, worauf endlich dieses ganze System der Kategorien durch die mit vieler Mühe konstruierte Beziehung zu den allgemeinen Formen der Zeitanschauung seine tiefere Begründung fand. Der Streit zwischen Empirismus und Rationalismus war damit für Kant in einer vermittelnden Weise entschieden, indem ihm alle Erkenntnis gleichzeitig gebunden war an einen empirisch gegebenen Inhalt, den Stoff der Empfindung, und an a priori gegebene Formen,

die Anschauungsformen und Kategorien, die ihrerseits wieder durch jenen „Schematismus der Zeit“ untrennbar verbunden waren.“ L. I. 383 f.

3. Der Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie. Subjekt und Objekt.

Gegenüber dem einseitigen Empirismus Humes versuchte Kant in seiner Erkenntnislehre die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnisse, die er aus bloßer Erfahrung nicht für nachweisbar hielt, dadurch zu retten, daß er dem Erfahrungsstoff der Empfindungen die apriorischen Formen von Raum und Zeit und der Verstandesbegriffe entgegenstellte. So stehen der Empfindungsinhalt, der auf ein unbekanntes Ding an sich hinweist, von dem das Gemüt affiziert wird und die apriorischen Erkenntnisformen als objektive und subjektive Faktoren des Erkenntnisvorganges einander gegenüber. Auf diese Weise erscheinen das erkennende Subjekt und das gegebene Objekt, das vom Subjekt im Erkenntnisvorgange geformt wird, als von Anfang an von einander getrennt, und der Erkenntnislehre kommt die Aufgabe zu, zwischen Subjekt und Objekt eine Brücke zu schlagen. Die ursprüngliche Trennung von Subjekt und Objekt ist nach der Ansicht Wundts ein von vorneherein verfehlter Ausgangspunkt der Kantschen wie auch anderer philosophischer Erkenntnistheorien. Unser Denken ist von Anfang an Erkennen, d. h. es ist verbunden mit der Überzeugung von der Wirklichkeit der Gedankeninhalte. Die ursprüngliche Einheit von Denken und Erkennen ist daher zugleich eine Einheit den Denkens und Seins. Unser Erkennen ist anfänglich unmittelbar eins mit seinem Gegenstande. „Unsere Vorstellungen sind ursprünglich selbst die Objekte.“ S. I. 79. Dabei ist in dem ursprünglichen Vorstellungsobjekt der Begriff eines dem Subjekt gegebenen Objektes noch nicht enthalten, sondern jenes ist ein vollkommen einheitlicher realer Erkenntnisinhalt. Als solcher ist es zunächst nur Objekt. „Darum ist es nun aber auch nicht zulässig, jenes primäre Vorstellungsobjekt als ein Etwas zu bezeichnen, welches Objekt und subjektive Vorstellung zugleich sei und damit die Verbindung von Subjekt und Objekt als eine jeder Erkenntnisentwicklung vorausgehende Koordination und diese als eine Urtatsache des Bewußtseins zu betrachten.“ S. I. 80.

Von der Stufe des naiven Erkennens, in welcher die Vorstellung zugleich das Objekt ist, schreitet das Erkennen allerdings zur reflektierenden Form weiter, die das Objekt der Vorstellung als ein von dieser selbst verschiedenes ihr gegenüberstellt. Eine Rückkehr zur ursprünglichen Stufe ist freilich unmöglich. „Doch in der richtigen Überzeugung von dieser Unmöglichkeit begeht die gewöhnliche philosophische Weltansicht den Fehler, daß sie die Brücke ganz hinter sich abbricht. Sie hält ihren Standpunkt reflektierenden Erkennens für den ursprünglichen, aus dem möglicherweise eine niemals dagewesene Einheit von Denken und Sein dereinst einmal gewonnen werden könne: statt einzusehen, daß diese Einheit im Anfang gegeben war, daß sie aber dem reflektierenden Erkennen unwiederbringlich verloren gegangen ist." S. I. 82. Fallen Objekt und Vorstellung ursprünglich auseinander, so bedarf es besonderer Merkmale an dem Objekt und an der Vorstellung, die eine Bürgschaft dafür bieten, daß beide einander wirklich entsprechen. Doch sind alle diese Versuche, solche Merkmale aufzufinden, erfolglos. „Es ist, sobald einmal Objekt und Vorstellung als ursprünglich verschiedene Tatsachen in der Welt des Wirklichen angenommen sind, schlechterdings nicht mehr möglich, von der einen zur andern hinüberzugelangen, obgleich doch unser fortwährendes Beziehen der Vorstellungen auf die Objekte und der Objekte auf die Vorstellungen dazu immer wieder auffordert. Das endgültige Eingeständnis dieses Unvermögens, zwischen jener völlig bekannten Tatsache der Vorstellung und dieser völlig unbekannten eines Objektes derselben eine Beziehung zu finden, besteht daher in der Fiktion eines „Dinges an sich". Der objektslosen Vorstellung steht hier der Begriff eines Objektes, das niemals Vorstellung werden kann, als ihre Ergänzung gegenüber. Doch die Unnatur beider Begriffe zeigt sich auf das handgreiflichste darin, daß die objektslose Vorstellung und das nicht vorstellbare Objekt gleichwohl aufeinander bezogen werden sollen, indem die Vorstellung völlig von dem Ding verschieden sein und dennoch auf dasselbe hinweisen soll. Die Annahme eines solchen Hinweises stützt man aber auf nichts anderes als eben darauf, daß das Merkmal Objekt zu sein der Vorstellung ursprünglich zukommt. Unversehens fällt also hier die reflexionsmäßige Auffassung in den naiven Standpunkt zurück. Behält sie dabei auch noch die von ihr gewonnenen Unterscheidungen bei, so verwandelt sich das Ding an sich in die Ursache unserer Vorstellungen. Eine seltsame Vermengung

unvereinbarer Gesichtspunkte! Handelt es sich doch bei Ursache und Wirkung um das Verhältnis gleichartiger Glieder eines Ganzen der Erfahrung, nicht um Beziehungen zwischen disparaten Begriffen, von denen der eine jenseits aller Erfahrung liegt." S. I. 83 f.

Wenn man nun auch dem Denken, das die Stufe der Reflexion erreicht hat, nicht zumuten kann, wieder zu der naiven Auffassung zurückzukehren, so ist doch an das Denken immer die Forderung zu stellen, daß jede Vermengung der Reflexionsbegriffe mit der ursprünglichen Anschauung vermieden werde. Der Transzendentalismus steht mit dieser Forderung nicht im Einklang. „Die transzendentale Erkenntnislehre ist objektiver Realismus, insofern sie ein unabhängig von der Vorstellung existierendes Ding annimmt; und sie ist subjektiver Idealismus, da sie alles Erkennen nicht auf dieses Ding, sondern auf die Vorstellungen von Objekten als die Erscheinungswelt des Subjektes bezieht. In ihren Begriffskonstruktionen nimmt sie daher auch ganz den Weg des subjektiven Idealismus. Nur so viel hat sie von den Voraussetzungen des objektiven Realismus beibehalten, um alles Wissen, das auf diesem Wege subjektiver Begriffsbildung hervorgebracht wird, in ein fragwürdiges zu verwandeln, da es sich nie auf die unbekannten wirklichen Dinge, sondern bloß auf die Erscheinungswelt des denkenden Subjektes beziehen könne." S. I. 86 f.

Von dem Vorstellungsobjekt, dem die Bedeutung des realen Seins ursprünglich zukommt, hat also nach der Ansicht Wundts die Erkenntnistheorie auszugehen. Wohl können sich durch die Bearbeitung des Vorstellungsobjektes logische Motive ergeben, die uns nötigen, Eigenschaften des Vorstellungsobjektes ihrer Objektivität zu entkleiden und in das Subjekt zurückzunehmen. Doch darf uns dies nicht dazu verleiten, die ganze Wirklichkeit zu zerstören, um sie dann mit Hilfe des bloßen Denkens wieder herzustellen. „Diese Versuche sind von vornherein zur Ohnmacht verurteilt. Die zerstörte Wirklichkeit läßt sich mit Hilfe des bloßen Denkens nicht wiederherstellen. Das einzige Ergebnis solchen Beginnens bleibt daher ein fruchtloser Subjektivismus, gleichgültig, ob er offen Farbe bekennt, oder ob er durch das Zugeständnis einer „Erscheinungswelt", hinter der sich ein unerkennbares Sein verbergen soll, eine Art relativer Wirklichkeit zu retten sucht." S. I. 91.

So können wir denn sagen, daß der Weg, den die Erkenntnistheorie zu gehen hat, gerade der umgekehrte desjenigen ist, den Kant

und die spekulative Philosophie eingeschlagen haben. „Nicht objektive Realität zu schaffen aus Elementen, die selbst solche noch nicht enthalten, sondern objektive Realität zu bewahren, wo sie vorhanden, über ihre Existenz zu entscheiden, wo sie dem Zweifel ausgesetzt ist: dies ist die wahre und die allein lösbare Aufgabe der Erkenntniswissenschaft. Die alte Regel: aus nichts wird nichts, behält auch hier ihre Geltung. Wo keine Wirklichkeit ist, läßt sich mit allen Künsten logischen Scharfsinns keine zuwege bringen. In Wahrheit erfüllt daher die Erkenntnislehre, wenn sie nach jenem Grundsatze handelt, nur ein Postulat, das die Einzelwissenschaften auf ihren besonderen Gebieten bereits stillschweigend befolgt haben." S. I. 91 f. vgl. auch L. I. 407 ff.

Nach der ganzen Ausdrucksweise Kants in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft mußte man dazu verführt werden, die Anschauungsformen und die Kategorien als subjektive Formen im Sinne des gewöhnlich sogenannten „subjektiven Idealismus" zu halten. Denn es finden sich zahlreiche Stellen, die auf eine solche Auffassung Kants schließen ließen. „So werden Raum und Zeit als Bestimmungen oder Verhältnisse der Dinge bezeichnet, „die nur an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts, ohne welche diese Prädikate gar keinem Ding beigelegt werden können." So wird ferner von den Kategorien hervorgehoben, daß sie sich auf einen „Gegenstand" beziehen, „der bloß in uns ist, weil eine bloße Modifikation unserer Sinnlichkeit außer uns gar nicht angetroffen wird." Kl. Schr. I. 189. Diese Anschauungen, die noch durch den Umstand verstärkt wurden, daß Kant auf das nachdrücklichste den Stoff der Empfindung als einen „gegebenen" von den dem erkenneden Subjekt angehörenden Formen der Ordnung und Auffassung der Dinge trennte, übten eine starke Macht auf die spätere Fortbildung des Erkenntnisproblems aus. „Je mehr nun diese Formen als fertig vorhandene, keiner weiteren Ableitung zugängliche von ihm angesehen wurden, um so mehr mußte hier die falsche Vorstellung sich unterschieben, die Unterscheidung von Subjekt und Objekt gehe aller Erfahrung voraus, eine Vorstellung, zu der überdies Kants Ansicht, daß das „Bewußtsein unserer eigenen Existenz" früher sei als jede äußere Erfahrung, fast mit Notwendigkeit hindrängte." Kl. Schr. I. 189 f.

An einer Stelle der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft,

in der der Widerlegung des Idealismus gewidmeten Partie, vertritt nun Kant eine realistischere Ansicht, indem er der unmittelbaren Erfahrung objektive Realität beimißt. Dabei muß man allerdings zugestehen, daß bei Kant dieser Gedanke von dem unmittelbaren Gegebensein der äußeren Erfahrung möglicherweise erst durch das Bestreben, den Unterschied seiner Lehre von derjenigen Berkeleys so klar wie möglich hervorzuheben, in ihm angeregt worden ist. Mit diesem in der Widerlegung des Idealismus ausgesprochenen Hauptgedanken von der unmittelbaren Realität der äußeren Erfahrung fühlt sich Wundt völlig einig. „Alle Zeitbestimmung", sagt er (nämlich Kant), „setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche kann aber nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dings außer mir möglich." Und von diesem der „Widerlegung des Idealismus" gewidmeten Beweise meint er, daß in ihm „das Spiel, welches der Idealismus trieb, ihm mit mehreren Rechte umgekehrt vergolten wird." „Dieser nahm an, die einzige unmittelbare Erfahrung sei die innere, und daraus werde auf äußere Dinge nur geschlossen. Allein hier wird bewiesen, daß äußerliche Erfahrung eigentlich unmittelbar sei, daß nur vermittels ihrer, zwar nicht das Bewußtsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. h. innere Erfahrung, möglich sei." (System. Vorstellung aller synthetischen Grundsätze, Postulate des empir. Denkens. 2. Auflage. Widerlegung des Idealismus.) Kl. Schr. I. 187. Nach der Ansicht Wundts „kann es wahrlich nicht klarer und deutlicher gesagt werden, als es von Kant in der obigen Stelle geschieht, daß die Erfahrung objektiv gegebener Gegenstände eine unmittelbare ist, nicht erst auf Schlüssen oder sonstigen das Objekt erst wieder aus dem Subjekt hinausversetzenden Funktionen beruht. Das ist aber genau dasselbe, was ich mit den Worten ausgedrückt habe: „Dem ursprünglichen Vorstellungsobjekt kommt das Merkmal Objekt zu sein unmittelbar zu, und die Trennung von Vorstellung und Objekt ist erst ein späterer Akt des unterscheidenden Denkens." Kl. Schr. I. 188.

So sehr sich nun aber auch in der angeführten Stelle der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft eine realistischere Färbung

der Kantischen Erkenntnislehre zeigt, so ist der Grundgedanke, der durch das Werk geht, doch der, daß sich unsere Erkenntnis aus dem gegeben Stoff der Empfindung und den subjektiven Formen von Raum und Zeit und den Verstandsbegriffen bilde. Den Anschauungsformen und den Verstandsbegriffen schreibt Kant apriorische Bedeutung zu, da er nur auf diese Weise die allgemein gültige und notwendige Erkenntnis retten zu können glaubt. Sehen wir nun zu, wie sich Wundt zu diesen fundamentalen Teilen der Kantischen Erkenntnislehre, zur Lehre der Anschauungs- und Verstandesformen stellt.

4. Die Anschauungsformen Raum und Zeit.

a) Die Analyse des Wahrnehmungsinhaltes.

Nach Kant sind Raum und Zeit Anschauungsformen a priori. Sie müssen jeder einzelnen Wahrnehmung vorausgehen, da wir keinen Gegenstand wahrnehmen können, ohne ihn räumlich und zeitlich zu ordnen. Wenn Kant Raum und Zeit als transzendentale Formen bezeichnete, so will aber dieser Ausdruck nicht etwa bedeuten, daß sie als leere Formen in uns liegen, sondern daß sie Funktionen des Bewußtseins sind, die erst in dem Augenblick in Wirksamkeit treten, wo uns Empfindungen gegeben werden Daraus folgt, daß auch die Empfindungen niemals ohne jene ordnenden Formen gegeben sind. Die Begriffe der reinen Empfindung und der reinen Raum- und Zeitanschauung sind Abstraktionen. „Bei der reinen Empfindung abstrahieren wir ebenso von der Raum- und Zeitform, wie umgekehrt bei dieser von dem Empfindungsinhalte, ohne den uns nie der Raum und die Zeit in der Wirklichkeit gegeben sein können.“ Kl. Schr. I. 158).

Hier sehen wir zunächst wieder deutlich, wie Kant zwischen dem Empirismus und dem Rationalismus Mitten inne steht und wie er in der Analyse des Wahrnehmungsinhaltes über beide hinausgeht. Kant wies nach, wie Raum und Zeit weder mit zu der Materie der Empfindung gehören, wie der Empiriker Locke vorausgesetzt hatte, noch daß sie a priori in uns liegende, völlig ohne sinnliches Substrat denkbare Begriffe sind, wie die ältere rationalistische Philosophie annahm. „Im Gegensatz zu beiden stellte Kant fest, daß Raum und Zeit durchaus anschaulich seien, da sie unmittelbar in jede

sinnliche Wahrnehmung eingehen und ohne eine solche gar nicht von uns vorgestellt werden können, daß sie aber zugleich eine von der Empfindung wesentlich verschiedene Bedeutung besitzen, da sie eben o r d n e n d e Formen der Empfindung, d. h. nicht selbst Empfindungen sind; und insofern sie zu jeder Wahrnehmung gefordert werden, nannte sie eben Kant apriorische Formen. Freilich aber hatte dieses a priori bei ihm einen ganz andern Sinn als in dem älteren Apriorismus. Es konnte, da die Anschauungsformen immer nur in den einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen wirksam werden, nur bedeuten: das allen einzelnen Wahrnehmungen Gemeinsame, für sie Allgemeingültige." Kl. Schr. I. 158 f.

Gegenüber diesen verdienstlichen Leistungen Kants sucht Wundt die kritische Analyse des Wahrnehmungsinhaltes mit Rücksicht auf Raum und Zeit weiterzuführen. Ist jede sinnliche Wahrnehmung ein räumlich-zeitlich geordneter Komplex von Empfindungen, so erhebt sich die Frage, welches die logischen Motive sind, die uns veranlassen, die Anschauungsformen und die Materie der Empfindungen und des weitern die beiden Anschauungsformen voneinander zu sondern. Das ist eine Frage, auf die Kant nicht eingegangen ist.

Der Grund zur logischen Zerlegung aller Wahrnehmungen in einen stofflichen und in einen formalen Bestandteil liegt in der unabhängigen Variation der materialen und formalen Bestandteile und in der Konstanz der allgemeinen Eigenschaften der formalen Bestandteile. Die formalen Bestandteile Raum und Zeit können nicht geändert gedacht werden, ohne daß zugleich eine Änderung in dem Stoff der Empfindungen eintritt, während der letztere sich völlig verändern kann bei konstant bleibender Raum- und Zeitform. „Ein beliebiger Körper z. B. kann seine Farbe ändern, während seine geometrischen Eigenschaften nicht im geringsten variiren; aber er kann nicht seine Gestalt ändern, ohne daß entweder vorhandene Empfindungen verschwinden oder neue entstehen. Wie der Raum zu den einzelnen gegenständlichen Vorstellungen, so verhält sich nun die Zeit zu der Vorstellung des Geschehens: wir können uns inhaltlich sehr verschiedene Ereignisse in einem und demselben Zeitverlauf denken; wir können uns aber nicht den Zeitverlauf geändert denken, ohne daß sich damit die Eigenschaften des Geschehens selbst ändern, indem auch dann, wenn dieses qualitativ konstant bleibt, jetzt die nämlichen Zeitteile mit andern Wahrnehmungsinhalten zusammenfallen." S. I.

105. Das entscheidende Motiv für die weitere logische Sonderung der Raum- und Zeitform voneinander liegt in der Tatsache, daß beide Formen wieder unabhängig voneinander veränderlich sind, indem zeitliche Änderungen am Empfindungsinhalt ohne begleitende räumliche, nicht umgekehrt räumliche ohne zeitliche denkbar sind. „Jener ohne begleitende räumliche Veränderung geschehende Zeitverlauf vollzieht sich dann, wenn in einem gegebenen Wahrnehmungsinhalt bloß die Qualität der Empfindung wechselt." L. I. 474. Jede Veränderung der räumlichen Ordnung eines Wahrnehmungsinhaltes wird aber zugleich als ein zeitlicher Vorgang wahrgenommen. Dagegen läßt sich umgekehrt der Raum in seinen bloß formalen Eigenschaften ohne Rücksicht auf die Zeit, nicht aber die Zeit als ein bloß formaler Vorgang ohne Herbeiziehung des Raumes betrachten. „Darum gibt es zwar eine reine Raumlehre, die Geometrie, aber keine reine Zeitlehre, so daß die abstrakte Behandlung des Zeitbegriffs allein in der Bewegungslehre, also in zeitlich-räumlicher Form möglich ist." Kl. Schr. I. 160. Vgl. zu dieser ganzen Betrachtung: System, I. 104 ff., 113 ff., L. I. 473 f.[3])

Diese logischen Unterscheidungen sind natürlich nicht etwa passive Erlebnisse, sondern willkürliche, von logischen Erkenntnismotiven bestimmte Eingriffe des Beobachters in seinen Anschauungsinhalt. Dabei betätigen sich die im Hintergrund solcher Unterscheidungen und Beziehungen stehenden logischen Erkenntnisprinzipien der Identität, des Widerspruchs und des Grundes in vollkommen anschaulichen Differenzierungen und Verknüpfungen. „Das ist wegweisend für die Erkenntnisfunktionen überhaupt. Sie sind in den Formen, die sie auf Grund der logischen Analyse der Erkenntnismotive

[3]) „Jene intensive Seite der Zeitanschauung ist offenbar die Quelle der Auffassung Kants, der in der Zeit die Anschauungsform des inneren Sinnes sieht, einer Auffassung, die aus einem doppelten Grunde unzulänglich ist: einmal weil sie innere und äußere Erfahrung wie zwei verschiedene Erfahrungsgebiete einander gegenüberstellt, während dieselben doch nur Abstraktionen aus einer und derselben realen Erfahrung sind und sodann, weil bei ihr das logische Motiv der Trennung der Zeit- von der Raumanschauung im Hintergrunde bleibt. Dagegen zeigt dieses, daß gegenüber den veränderlichen Erscheinungen die Zeit die allgemeinere Anschauungsform ist, da es rein zeitliche Veränderungen ohne begleitende räumliche gibt, während die rein räumliche, d. h. bei konstanter Empfindungsqualität zustande kommende Veränderung immer zugleich eine zeitliche ist." L. I. 474.

gewinnen, stets nur logische Abstraktionen aus vollkommen anschaulich gegebenen Vorgängen, die in letzter Instanz auf ein willkürlich von dem erkennenden Subjekt auszuführendes und dabei dennoch durch die Bedingungen der Anschauung selbst gefordertes Gedankenexperiment zurückgehen." Kl. Schr. I. 163.

Dabei nehmen nur die Begriffe von Raum und Zeit und die mit ihnen zusammenhängenden Modifikationen des Bewegungsbegriffes eine eigenartige Stellung ein, als die in ihnen latenten logischen Motive schon im vorwissenschaftlichen Denken zu einer Sonderung der in der Wahrnehmung gegebenen Inhalte in ihre begrifflichen und doch in diesem Falle durchaus anschaulichen Substrate geführt haben. „Eben dieser noch durch und durch anschauliche Charakter der Begriffsbildungen hat ihnen im Unterschied von den sogenannten „Stammbegriffen des Verstandes" bei Kant den Namen der Anschauungsformen verschafft." Kl. Schr. I. 163.

Diese sogenannte reine Raum- und Zeitanschauung kann aber nur in dem Sinne eine Anschauung genannt werden, als wir uns einen beliebigen, übrigens völlig homogenen Inhalt vorstellen. „Sie ist aber ein Begriff, sobald sich mit dieser Vorstellung der Gedanke verbindet, der zur Vergegenwärtigung der Form gewählte Inhalt sei ein gleichgültiger, und statt seiner könne daher jeder andere gewählt werden." S. I. 106. „Mag man aber auch wegen jener wichtigen Eigenschaft der beliebigen Variation des Empfindungsinhaltes bei konstant erhaltener Form den Ausdruck Anschauungsformen beibehalten, so darf damit doch keineswegs die Voraussetzung verbunden werden, diese Formen seien nicht zugleich Begriffe. Vielmehr liegt gerade in dem mit jeder konkreten Verwirklichung der Raum- und Zeitanschauung sich verbindenden Gedanken, daß der gewählte Empfindungsinhalt an sich für das Denken der Form gleichgültig sei, das Kriterium einer wahren Begriffsbildung." S. I. 106 f. Vgl. zur begrifflichen Natur von Zeit und Raum: L. I. 474 f.; 484, 490 ff.

Im Anschluß an die logische Unterscheidung der Raum- und Zeitform vom Empfindungsinhalt ergibt sich als weitere Eigenschaft der Anschauungsformen ihre Konstanz. Denn erst als die Unabhängigkeit von Raum und Zeit von dem Empfindungsinhalte klar gelegt war, konnte die Vorstellung entstehen, der Inhalt sei überhaupt für die Eigenschaften der Raum- und Zeitform gleichgültig,

und es müsse daher für die Betrachtung dieser gestattet sein, sie von einem überall gleichartigen Inhalt erfüllt zu denken. S. I. 106.

„Auf dieser beliebigen Wahl des Empfindungsinhaltes beruht nun ganz und gar jenes für die selbständige Behandlung der Anschauungsformen wichtigste Merkmal der Konstanz ihrer Eigenschaften. Die Eigenschaften von Raum und Zeit werden konstant gedacht, weil wir uns jeden beliebigen Raumteil aus dem ihn umgebenden Raume, jeden beliebigen Zeitteil aus dem Zeitverlauf, zu dem er gehört, herausgelöst und an einer andern Stelle des Raumes und der Zeit ohne Veränderung eingefügt denken können. Raum und Zeit sind also überall kongruent mit sich selber, und es läßt sich kein Empfindungsinhalt denken, der nicht räumlich und zeitlich geordnet wäre.“ S. I. 107. Vgl. L. I. 470, 502.

Auf dieser Konstanz der Anschauungsformen beruht nun auch die von Kant so stark betonte Notwendigkeit, die wir dem Raum und der Zeit und den damit zusammenhängenden Sätzen der Geometrie und reinen Phoronomie beilegen. Nach Kant ist diese Notwendigkeit eine unmittelbare Folge der Apriorität der reinen Raum- und Zeitanschauung, da uns der empirische Empfindungsinhalt immer als zufällig, das Apriorische aber, das als formale Bedingung in jede Erfahrung eingeht, als notwendig gegeben sei. Nun können aber diese formalen Bedingungen nur mittels bestimmter Merkmale als reine Formen erkannt werden. „Sie bilden, während der Stoff der Empfindungen fortwährend wechseln kann, die in ihren allgemeinen Eigenschaften konstant bleibenden Faktoren der Wahrnehmung. Aus dieser Konstanz folgt aber von selbst, daß sich keine Vorstellung ohne sie denken läßt. Denn wir können selbstverständlich in unseren Vorstellungen immer nur von denjenigen Bestandteilen abstrahieren, die möglicherweise auch in der wirklichen Erfahrung durch andere ersetzt werden können. Nie aber können wir uns Bestandteile hinwegdenken, die tatsächlich niemals fehlen. Diese müssen wir daher nunmehr als solche auffassen, die, wie Kant sich ausdrückt, „Erfahrung allererst möglich machen.“ Wollte man annehmen, die Notwendigkeit der Anschauungsformen sei anders denn als eine tatsächliche und unaufhebbare Konstanz in der Anschauung zu denken, so müßte man nachweisen, daß die Anschauungsformen aus irgendwelchen der Anschauung selbst vorausgehenden Bedingungen abgeleitet werden könnten. Dies hat Kant nicht versucht, ja er hat aus-

drücklich abgelehnt, daß es möglich sei. Denn er sagt: „Raum und Zeit werden uns als Formen a priori g e g e b e n.“ Da sie uns nun niemals als leere, ohne jeden Empfindungsinhalt vorstellbare Formen gegeben werden, so können sie eben nur in der aus Empfindung und räumlich-zeitlicher Form zusammengesetzten Anschauung gegeben sein. Daraus folgt aber unweigerlich, daß die Notwendigkeit dieser Formen aus ihrer Konstanz, nicht umgekehrt die Konstanz aus ihrer Notwendigkeit abgeleitet werden kann.“ Kl. Schr. I. 165 f.

So leitet Wundt die Notwendigkeit von Raum und Zeit aus der Konstanz, d. h. also aus der Erfahrung ab. Kant glaubte, daß Erfahrungsurteilen niemals der Charakter der Notwendigkeit zukommen könne. Diesem Satz fehlt jedoch die Begründung. „Wir bemerken im Gegenteil, daß wir Erfahrungen für um so unumstößlicher halten, je häufiger sie eingetroffen sind. Wenn es daher ausnahmslose Erfahrungen gibt, so werden wir solche auch für notwendig halten müssen. Nun können die Raumvorstellungen nur zu den ausnahmslosen Erfahrungen gehören. Sie müssen als die unabänderlichen Bestandteile einer jeden äußeren Erfahrung betrachtet werden.[4]) Eigenschaften der Dinge oder unserer Vorstellungen, die wir niemals erfahren haben, können wir uns auch nicht vorstellen. In der ausnahmslosen empirischen Gültigkeit der geometrischen Sätze liegt also ein zureichender Grund ihrer Notwendigkeit.“ L. I. 495.

b) Die Apriorität der Anschauungsformen.

Aus den bisherigen Erörterungen ergibt sich, daß die Apriorität der Anschauungsformen aus zwei Bedingungen abgeleitet werden kann: aus ihrer Konstanz beim Wechsel der sonstigen Bestandteile des Wahrnehmungsinhaltes und aus den logischen Bedingungen, die uns veranlassen, ihnen die Bedeutung von Anschauungsformen mit konstanten Eigenschaften beizulegen.

Kant hat nur die erste Bedingung berücksichtigt, weshalb Wundt findet, seine Apriorität sei „wie aus der Pistole geschossen“. Kl. Schr. I. 166. „Namentlich die tatsächlich vorhandene apodiktische Beschaffenheit der Sätze der reinen Mathematik ist ihm eine zureichende Bürgschaft der Apriorität der diesen Sätzen zugrunde liegenden reinen Raum- und Zeitform. Da aber, wie vorhin bemerkt, die Not-

[4]) Dasselbe gilt für die Zeit. L. I. 470.

wendigkeit von Raum und Zeit aus ihrer tatsächlichen Konstanz nicht umgekehrt diese aus jener abgeleitet werden kann, so erscheint jene Apriorität selbst als eine solche „ex eventu". Wir mögen ihr immerhin die Bedeutung beilegen, wir seien, noch bevor wir eine einzelne neue Erfahrung machen, berechtigt mit voller Gewißheit anzunehmen, daß auch diese den allgemeinen Eigenschaften von Raum und Zeit unterworfen sei. Aber eine solche Voraussage gründet sich doch nur auf die durch die Konstanz der formalen Eigenschaften unserer empirischen Vorstellungen herbeigeführte Unmöglichkeit, uns einen andern Wahrnehmungsinhalt vorzustellen, als eben einen räumlich und zeitlich geordneten. Eine derartige Apriorität wird man jedoch, sofern man, wie es von Kant geschieht, auf eine Begründung überhaupt nicht reflektiert, nur eine tatsächlich gegebene nennen können. So gewiß es also ist, daß Kant hier über eine vorausgesetzte, aber nicht bewiesene Apriorität nicht hinauskommt, so wünschenswert scheint es eben darum, in diesem Punkte die Kantischen Aufstellungen zu ergänzen." Kl. Schr. I. 166.

Wir haben nun ja gerade von Kant gelernt, daß das Apriori, wenn es überhaupt zulässig sein soll, nur in den die Erfahrung ordnenden Begriffen und Anschauungsformen und daher niemals isoliert von dem Wahrnehmungsinhalte gegeben sein kann. Es können also nur logische Motive sein, die uns veranlassen, gewisse Bestandteile der Anschauung als a priori notwendig, andere als bloß empirisch gegeben anzusehen.

Und in der Tat sind es ja logische Motive, aus denen wir die räumlich-zeitliche Form von dem Empfindungsinhalt und dann innerhalb jener Form den Raum wieder von der Zeit trennen.

„Diese Unterscheidungen geschehen durchaus in anschaulichen Formen, in Gedankenexperimenten, in denen der Inhalt der Wahrnehmung willkürlich variiert wird. Abstrakt betrachtet geschehen sie aber nach den allgemeinen Gesetzen des logischen Denkens, indem wir bei Veränderungen der Wahrnehmung das übereinstimmend Bleibende als übereinstimmend, das sich Verändernde als verschieden auffassen nach Maßgabe des Satzes der Identität und des Satzes vom Widerspruch, und indem wir an jede formale Änderung eine Änderung in der Materie der Empfindung als Folge gebunden erkennen nach dem Satz des Grundes. So sind bei der Auffindung jener Eigenschaften von Raum und Zeit, denen diese ihre Wertunterschei-

dung von dem Empfindungsinhalte verdanken, und auf denen zugleich die Feststellung ihrer Konstanz beruht, überall die allgemeinen Denkgesetze wirksam. Die Anwendung dieser letzteren wird angeregt durch das in der Erfahrung Gegebene. Aber sie selbst sind in uns liegende Funktionen, ohne die sich die Scheidung in Anschauungsformen und Materie der Empfindung niemals vollziehen könnte." Kl. Schr. I. 167 f.

So ist denn die wahre Apriorität der Anschauungsformen eine logische und die Empiristen, die behaupten, Raum und Zeit gehörten mit zum Empfindungsinhalt und seien von andern Empfindungen nur durch ihre größere Wichtigkeit für die Interpretation der wirklichen Welt unterschieden, haben unrecht. Kl. Schr. I. 167.

Bei dieser Ableitung des a priori sind nicht Raum und Zeit selbst, sondern die Denkfunktionen, die zu ihrer Sonderung vom übrigen Wahrnehmungsinhalt geführt haben, als das eigentliche Apriori anerkannt. Die obige Untersuchung hat gezeigt, daß die Begriffe von Raum und Zeit den Erfahrungsinhalt voraussetzen, daß sie selbst aber aus logischen Motiven entspringen, die zugleich auf bestimmte Eigenschaften des Wahrnehmungsinhaltes selbst zurückweisen. „Damit ist freilich das Apriori an eine andere Stelle gerückt, als wo man es gesucht hatte. Nicht in der fertigen Raum- und Zeitform ist es enthalten, wie der alte Apriorismus und vermöge eines halben Rückfalls in diesen noch Kant annahm, sondern in den logischen Funktionen, die zur Abstraktion der reinen Raum- und Zeitanschauung führen. Hiermit ist das Apriori dahin verlegt, wo es immer bestehen bleiben wird, und wo es allein seine rechtmäßige Stelle hat. Doch diese Zurückverlegung bringt es zugleich mit sich, daß die logisch abgeleiteten Anschauungsformen selbst nicht als reine Schöpfungen des Denkens oder der Einbildungskraft oder auch nur einer subjektiven Anschauungsfunktion anzusehen sind, wie Kant annahm, sondern als Erzeugnisse, die aus der Bearbeitung der dem Denken gegebenen Objekte entstanden sind, und die gleichzeitig in diesen Objekten selbst und in den sie in ihre Faktoren zerlegenden Funktionen des Denkens ihren Ursprung haben." Kl. Schr. I. 168 f.

c) Die objektive Bedeutung von Zeit und Raum.

Nachdem die kritische Analyse des Wahrnehmungsinhaltes vollzogen ist, nachdem der Empfindungsinhalt von den Anschauungs-

formen getrennt ist, und diese letzteren selbst wieder durch logische Motive in Zeit und Raum geschieden sind, läßt sich die Frage nach der objektiven Bedeutung der Anschauungsformen beantworten. Nach der Ansicht Kants sind Raum und Zeit subjektive Formen der Anschauung, die zwar zugleich objektive Normen sind, nach denen die Gegenstände unseres Erkennens sich richten müssen. L. I. 476, 479f. Nun haben wir, wie wir oben gesehen haben, in der Erkenntnistheorie von dem objektiv gegebenen Wahrnehmungsinhalte auszugehen, und wir haben an einzelnen Elementen desselben ihre Realität erst dann aufzuheben, wenn wir infolge von Widersprüchen, die unsere Erfahrung zeigt, dazu berechtigte Gründe finden. Das erkennende Subjekt wird bei der Vergleichung und Verknüpfung der Erfahrungen durch mannigfache Widersprüche, in die verschiedene Wahrnehmungen miteinander treten, schließlich gezwungen, den ganzen qualitativen Empfindungsinhalt in das Subjekt zurückzunehmen, da nur unter dieser Voraussetzung eine widerspruchsfreie Verbindung der einzelnen Erfahrungen möglich ist; eine solche Nötigung, die objektive Bedeutung der konstant bleibenden formalen Bestandteile der Wahrnehmung aufzuheben, tritt aber niemals ein. S. I. 135. „Denn der Raum wie die Zeit sind ursprünglich gegebene Tatsachen, die durch die widerspruchslose Konstanz, in der sie Bestandteile der Erfahrung bilden, den Charakter objektiver Allgemeingültigkeit bewahren." L. I. 502 Mit dieser erkenntnistheoretischen Überlegung stimmt denn auch das Verhalten der Wissenschaft überein, indem innerhalb der empirischen Naturauffassung nie Stimmen laut geworden sind, die eine objektive Realität von Raum, Zeit und Bewegung geleugnet hätten, während die Zweifel an der Wirklichkeit der Empfindungen schon in die Anfänge der Naturphilosophie zurückreichen. S. I. 136.

Bei aller Konstanz der objektiven Eigenschaften der Anschauungsformen fehlen nun Widersprüche innerhalb der einzelnen Wahrnehmungen nicht, so daß sich die Überzeugung entwickeln mußte, daß subjektive Elemente in unsere Anschauungen eingehen. Diese Überzeugung ist bei der Raumanschauung viel später entstanden, als bei der Zeitanschauung, so daß denn die Annahme einer objektiven Realität der Anschauungsform bei dem Raum fester wurzelt als bei der Zeit. L. I. 503f. Sucht man nun aber die zwischen den einzelnen Wahrnehmungen vorhandenen Widersprüche zu lösen, so daß man die Anschauungsformen von allen Elementen befreit, deren subjektiver

Ursprung nachgewiesen ist, „so bleibt als Rest die jener anschaulichen Form entsprechende begriffliche Ordnung eines objektiv gegebenen Mannigfaltigen.“ L. I. 505.

Da die objektive Feststellung der anschaulichen Ordnung der Dinge überall die Elimination der rein subjektiven Faktoren der Wahrnehmung erfordert, so sind die objektiven Anschauungsformen nicht mit den Formen unserer Wahrnehmung identisch, sondern sie sind aus ihnen gewonnene abstrakte Begriffe. „Nicht bloß für den empirischen, sondern auch für den erkenntnistheoretischen Gebrauch bedürfen wir durchaus der psychologisch in unserem Bewußtsein entstandenen Anschauungsformen, denen wir demnach unter dem Vorbehalt, daß sie subjektive Rekonstruktionen eines objektiv Gegebenen sind, Realität zugestehen. Nur das eine wird von der Erkenntnistheorie gefordert, daß sie die Elemente, die in unsere Auffassung der Dinge eingehen, nach ihrem Ursprung unterscheide, und daß sie demnach begrifflich feststelle, was unabhängig von unseren Anschauungsformen als der objektive Begriff einer jeden Betätigung der Anschauungsfunktionen vorauszusetzen sei.“ L. I. 506. Auf diese Weise werden also die sinnlichen Anschauungen des Raumes und der Zeit zu Symbolen der im Begriff zu erfassenden Ordnung der Objekte. S. I. 137.

5. Die Stammbegriffe des Verstandes.

a) Allgemeines.

Kant hat gezeigt, „daß es Kategorien überhaupt geben müsse, d. h. daß alle Ordnung des Mannigfaltigen der Erfahrung durch allgemeine Begriffe zustande komme, die in dem denkenden Subjekt, in der „Synthesis der reinen Apperzeption“ ihre Quelle haben, und daß, um eine solche Synthesis möglich zu machen, schon die formalen Bedingungen der sinnlichen Anschauung die erforderlichen Eigenschaften besitzen müssen.“ Kl. Schr. I. 169. Trotzdem finden wir weder in seiner Ableitung der Kategorien aus den Urteilsformen, noch in seiner „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“, noch in seiner Lehre von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe eine eigentliche Deduktion der einzelnen Verstandesbegriffe. Die Kategorien werden bei Kant überall als gegeben vorausgesetzt, sie können, wie

die Anschauungsformen aufgesucht, aber nicht im eigentlichen Sinne deduziert werden. „Was Kant die „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ nennt, ist daher keine eigentliche Deduktion, sondern lediglich der allgemeine Nachweis, daß die Begriffe, nach denen wir das Mannigfaltige der Erscheinungen einheitlich ordnen, uns nicht von außen gegeben sind, sondern von unserem Verstande erzeugt werden, und daß jene Ordnung nicht möglich wäre ohne die „transzendentale Einheit der Apperzeption“, d. h. ohne jene Einheit des Selbstbewußtseins, die eine Synthesis der Erscheinungen überhaupt erst möglich macht. Mit dieser Zurückführung der ordnenden Verstandesbegriffe auf das denkende Subjekt ist jedoch die Aufgabe, die logischen Motive im einzelnen nachzuweisen, die zur Bildung der Kategorien geführt haben, weder gelöst noch auch überflüssig geworden. Wohl mag das künstliche Gerüste der Architektonik der Urteilsformen und Kategorien das täuschende Bild einer solchen Ableitung hervorrufen. Eine symmetrische Klassifikation ist gleichwohl keine wirkliche Ableitung, und wenn zwei Einteilungen sich wechselseitig stützen, so ist damit nicht gesagt, daß sie beide keiner weiteren Stütze bedürfen. Im vorliegenden Falle wird man nun um so mehr nach einer solchen suchen müssen, als die Kantische Klassifikation der Urteilsformen, wie schon Fichte richtig gesehen hat, ein Zurückgehen auf die Fundamentalgesetze des Denkens vermissen läßt. Hier ist also ein erster Punkt geben, wo eine Fortbildung der Kantischen Lehre einzusetzen hat.“ Kl. Schr. I. 170 f.

Dazu kommt noch ein weiterer Punkt. Eine der wichtigsten Erkenntnisse der transzendentalen Ästhetik war die, daß Raum und Zeit nicht als leere Formen, sondern immer nur gebunden an eine Materie der Empfindungen gegeben sein können; ebenso bezeichnet der Satz: „Begriffe ohne Anschauungen sind blind, Anschauungen ohne Begriffe sind leer“ vielleicht den wichtigsten Fortschritt der Kantischen Lehre von der Verstandeserkenntnis. Diese beiden Grundsätze bedeuten, daß alle Erfahrung begrifflich und anschaulich geformt und an Empfindungen gebunden ist, daß also keiner dieser Bestandteile in Wirklichkeit jemals ohne den andern vorkommen kann. „Damit ist aber auch die unerläßliche Aufgabe gestellt, hier in ähnlicher Weise, wie wir es bei der Unterscheidung der Anschauungsformen von der Materie der Empfindungen versuchten, die logischen Motive nachzuweisen, die zur Scheidung der begrifflichen Formen der Erkenntnis

von der realiter ursprünglich ungeteilten Erfahrung geführt haben. Überflüssig würde ja ein solcher Nachweis nur dann sein, wenn man annehmen wollte, daß die Begriffsformen getrennt von dem Stoff der Erfahrung vorkommen und demgemäß getrennt von uns aufgefaßt werden könnten." Kl. Schr. I. 171. Die Trennung, die unser Denken vollzieht, muß auf irgend welchen Bedingungen beruhen, die eine logische Scheidung möglich machen.

„Nun wird man Kant zugeben, daß von vornherein eine nähere Beziehung der allgemeinen Begriffsformen zu den Anschauungsformen als zu dem Stoff der Empfindung vorauszusetzen ist. Denn nur die Anschauungsformen besitzen die Allgemeingültigkeit, die wir auch für die allgemeinen Verstandesbegriffe fordern." Kl. Schr. I. 171. Dabei aber wurde Kants Einsicht in die Entstehung der Verstandesbegriffe dadurch getrübt, daß er die Zeit als die Form des inneren ,den Raum als die Form des äußeren Sinnes ansah, so daß er die Lehre vom Schematismus des reinen Verstandes nur auf die formalen Bedingungen der Zeit, nicht aber auf die des Raumes stützte. So wird die Forderung, daß alle Erkenntnis anschaulich und begrifflich zugleich sei, nicht erfüllt; es ist eben nicht richtig, daß es Vorstellungen von bloß zeitlicher Beschaffenheit gibt, sondern alle Vorstellungen haben eine räumlich-zeitliche Form. Somit kann das sinnliche Schema der Kategorien nur dadurch gewonnen werden, daß man nachweist, welchen zeitlichen und räumlichen Bedingungen die Anwendung eines Begriffes auf die Anschauung unterworfen ist. Vgl. Kl. Schr. I. 172.

„Doch nicht bloß zu vervollständigen wird durch die Berücksichtigung der g e s a m t e n formalen Bedingungen der Anschauung die Kantische Auffassung sein, auch der Weg, den er bei der Aufsuchung der Schemata einschlug, wird nicht beibehalten werden können, sofern man nur im Sinne seiner eigenen ursprünglichen Voraussetzungen folgerichtig verfahren will. Kant setzt nämlich die Kategorien als gegeben voraus und untersucht dann, welches Zeitschema einer jeden entsprechen möge. Da uns jedoch niemals reine Begriffe getrennt von einem Anschauungsinhalte gegeben sind, so werden wir vielmehr umgekehrt zu fragen haben, durch welche logischen Motive der Vorstellungsinhalt die Bildung bestimmter Begriffe herausfordert." Kl. Schr. I. 172 f.

Nun behauptet man zwar und auch Kant ist zum Teil dieser An-

sicht, die Kategorien seien Begriffe, die bei jeder Erfahrung in Wirksamkeit treten. So denke man sich zu jedem Gegenstande sofort die Begriffe der Einheit, Realität, des Daseins, der Substanz hinzu, zu jeder Aufeinanderfolge von Ereignissen die Kausalität usw. Doch steht diese Behauptung in schroffem Gegensatze zur Erfahrung. Die Erfahrung bietet uns zwar die Gelegenheit, diese Begriffe anzuwenden, ohne daß wir sie aber sofort jeder Erfahrung gegenüber anwenden müssen. „Gesetzt z. B., wir nehmen einen Gegenstand wahr, und zugegeben, daß wir auf ihn die Kategorie der Einheit anwenden, was geschieht, wenn wir infolge genauerer Beobachtung oder selbständiger Bewegungen eines Teils des Gegenstandes auch diesen Teil als ein Einzelnes, also als eine Einheit auffassen? Wir haben offenbar infolge hinzutretender Anschauungsbedingungen die Kategorie der Einheit jetzt auf ein Objekt angewandt, auf das wir sie zuvor nicht anwandten. Gerade so müssen aber von Anfang an bestimmte Merkmale uns veranlassen, überhaupt den Gegenstand als einen einzelnen aufzufassen. Oder es sei uns ein Körper gegeben. Warum wenden wir auf ihn den Begriff der Substanz an? Gewiß nicht, weil uns der Körper a priori als Körper gegeben ist, denn das ist er überhaupt nicht, sondern weil er sich durch gewisse Merkmale als relativ beharrend unterscheidet von andern Vorstellungen. Nicht minder bedarf es bestimmter Kriterien, um zwei aufeinanderfolgende Ereignisse in das Verhältnis der Kausalität zu bringen. Kurz, in allen Fällen sehen wir, daß die Anwendung der Kategorien bestimmte Eigenschaften der Gegenstände voraussetzt, die überall erst die logischen Kriterien für jene Anwendung abgeben.“ Kl. Schr. I. 174.

Es ist Aufgabe der speziellen Erkenntnistheorie, zu zeigen, wie durch das Zusammenwirken der Anschauungen und der Denkfunktionen die Kategorien entstehen. Wundt hat in seinem System der Philosophie und in seiner Logik diese Aufgabe mit Rücksicht auf die drei wichtigsten Stammbegriffe der Substanz, der Kausalität und des Zweckes zu lösen versucht.

b) Die Substanz.

Die Kategorien können, wie gerade Kant gezeigt hat, nur gebunden an die Anschauungen vorkommen. So müssen diese Anwendungsbedingungen immer zugleich als ihre Entstehungsbedingungen angesehen werden, d. h. sie sind die in der An-

schauung gelegenen Bedingungen, durch die unser Denken zur Bildung des Begriffes veranlaßt wird. Es ist ein Gewinn für die Erkenntnislehre, wenn es sich zeigt, daß nicht die fertigen Kategorien in uns liegen, sondern nur die Denkfunktionen, aus denen unter bestimmten Bedingungen der Anschauung die Kategorien entstehen. Kl. Schr. I. 174.

Nun hat Kant eine solche Ableitung des Begriffes der Substanz aus den Anschauungsbedingungen und den Denkfunktionen nicht vollführt, sondern er hat die Kategorie der Substanz als gegeben vorausgesetzt. „Der ‚Grundsatz der Beharrlichkeit" wird zunächst von Kant aus der Anschauungsform der Zeit bewiesen. Das Mannigfaltige, meint er, könne nicht nacheinander vorgestellt werden, wenn nicht etwas das jederzeit ist, d. h. etwas Bleibendes und Beharrliches zugrunde liege. Das Beharrliche sei daher „das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist." Der Wechsel treffe „die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit." „Wollte man der Zeit selbst eine Folge nacheinander beilegen, so müßte man noch eine andere Zeit denken, in der diese Folge möglich wäre." Durch das Beharrliche endlich bekomme allein „das Dasein in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nacheinander eine Größe, die man Dauer nennt." „Nun kann" — so lautet der wichtige Schluß dieses „Beweises" — „die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden; mithin ist dieses Beharrliche an den Erscheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung" oder, wie es in der zweiten Auflage heißt: „folglich muß in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. h. den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichsein durch das Verhältnis der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann." Kl. Schr. I. 176.

Der Fehler dieser Kantschen Ableitung liegt nach der Ansicht Wundts darin, daß Kant das relativ beharrliche Substrat der Erscheinungen in das absolut Beharrliche der Substanz umwandelt. Wohl ist es richtig, daß alle Zeitanschauung „Dauer im Wechsel" voraussetzt, und daß das Substrat dazu in den Erscheinungen liegen muß. Ohne die Verbindung von Beharrlichkeit und Veränderung würde eine Zeitanschauung nicht entstehen können. Auch kann man zugestehen, daß zu dieser Auffassung die „transzendentalen" Be-

dingungen in uns liegen müssen. „Aber mit allem dem ist doch nur bewiesen: 1. daß zur Zeitvorstellung wechselnde neben relativ beharrenden Erscheinungen gegeben sein müssen, wie uns denn solche in der Tat stets in der Erfahrung gegeben sind, und 2. daß unsere Erkenntnisfunktionen zur Auffassung dieses Beharrens im Wechsel geeignet sein müssen." Kl. Schr. I. 177. Daß aber ein absolut beharrendes Substratum aller Erscheinungen vorauszusetzen sei, ist nicht im geringsten bewiesen. Wenn wir den wirklichen logischen wie anschaulichen Ursprung des Substanzbegriffes auffinden wollen, so haben wir von den Bedingungen der Erscheinungswelt, und zwar von den in den Anschauungsformen gegebenen Bedingungen auszugehen. Dabei sind zwei Formen oder Entwicklungsstufen des Substanzbegriffs von einander zu sondern: „der Substanzbegriff der Erfahrung im gewöhnlichen Sinne des Wortes, und der Substanzbegriff der Wissenschaft. Der erstere ist natürlich derjenige, von dem allein gesagt werden kann, daß er ein unerläßlicher Bestandteil aller Erfahrung sei. Der zweite dagegen ist zuerst auf rein spekulativem Wege in der Philosophie entstanden und dann von hier aus in die Naturwissenschaft übertragen worden." Kl. Schr. I. 178. Kant hat diese beiden Substanzbegriffe, die kurz als der empirische und der spekulative bezeichnet werden mögen, nicht geschieden. „Der Anwendung nach deckt sich zwar seine Kategorie der Substanz mit dem empirischen Substanzbegriff. Denn sie soll ja der Begriff sein, durch den überhaupt erst die empirische Auffassung einzelner Gegenstände möglich werde. Auch werden die transzendenten Gestaltungen des spekulativen Substanzbegriffs, wie sie in der vorangegangenen rationalistischen Philosophie entstanden waren, ausdrücklich von Kant abgelehnt und dem Begriff des unerkennbaren „Ding an sich" subsumiert. Daß aber gleichwohl die Ausläufer dieses spekulativen Substanzbegriffs in der Naturwissenschaft von ihm mit dem ursprünglichen empirischen Substanzbegriff vermengt werden, geht klar aus seiner Formulierung des Gesetzes des „Beharrens der Substanz" und aus seinen Erläuterungen hierzu hervor." Kl. Schr. I. 178.

Den empirischen Substanzbegriff können wir nun nur dann in seiner ursprünglichen Gestalt feststellen, wenn wir von allem abstrahieren was uns wissenschaftliche Erfahrung und Überlieferung zu ihm hinzudenken lassen. Auf diesen ursprünglichen Inhalt zurückgeführt ist aber der empirische Substanzbegriff identisch mit dem

Begriff des empirischen Dings. Der Dingbegriff bildet dann die logische Grundlage für die Ausbildung des Substanzbegriffs der spekulativen Philosophie und der Naturwissenschaft. Wir haben deshalb zu fragen, was die Erfahrung unter einem Ding verstehe.

Die logischen Motive, die uns veranlassen, eine bestimmte Summe von Wahrnehmungen ein Ding zu nennen, sind die der räumlichen Selbständigkeit und der zeitlichen Stetigkeit der Veränderungen. Es gehört zu einem Ding, daß sich die räumliche Umgebung desselben verändert, während es selbst unverändert bleibt, und daß aller Wechsel der Eigenschaften so erfolgen muß, daß ein Zustand stetig in den andern überführt. „Wenn ein Ding stetig vom Orte A nach einem andern Orte B übergeht, so ist es für uns dasselbe Ding; wenn aber bei A ein Ding verschwindet, bei B eins entsteht, so gelten uns beide für verschiedene Dinge.“ Kl. Schr. I. 180. L. I. 149 ff. S. I. 252 ff. „Diese Bedingungen beziehen sich auf die beiden formalen Eigenschaften unserer Vorstellungen, den Raum und die Zeit. Sie entsprechen also der oben hervorgebobenen allgemeinen Forderung, daß die allgemein gültigen formalen Merkmale, die zeitlich-räumlichen, die anschaulichen Grundlagen der Kategorien abgeben müssen, weil alle Vorstellungen räumlich und zeitlich zugleich sind. Zugleich ersieht man aber, daß, gerade so wie dies bei der Ableitung der Anschauungsformen geschehen war, nun auch bei der Kategorie der Substanz die Apriorität des Begriffs eine wesentlich andere Bedeutung gewinnt, und daß sie außerdem mit der Voraussetzung, die Kategorie sei eine a priori wirksame Funktion, kein in uns feststehender Begriff, in bessere Übereinstimmung gelangt. Denn offenbar ist es auch hier nicht mehr der Begriff der Substanz selbst, der als a priori in uns liegend anzunehmen ist, sondern das vergleichende und beziehende Denken, das jenen Begriff eines bei dem Wechsel seiner Eigenschaften beharrenden Dings unter dem Einfluß der angegebenen Bedingungen der Anschauung mit logischer Notwendigkeit entwickelt.“ Kl. Schr. I. 180.

Zu den objektiven Kriterien der räumlichen Selbständigkeit und zeitlichen Stetigkeit tritt nun aber bei der Ausbildung des Dingbegriffs als wichtiges Merkmal das subjektive der einheitlichen Apperzeption. Die Dinge könnten uns nicht dazu zwingen, ihnen räumliche Selbständigkeit und zeitliche Stetigkeit beizulegen, wenn nicht unser Denken befähigt wäre, die getrennten Wahrnehmungsakte

in einer einheitlichen Apperzeption zu verbinden. „Diese Fähigkeit besitzt aber das Denken nur vermöge der einheitlichen Natur unseres Selbstbewußtseins. Die Selbständigkeit unseres Ich und der stetige Zusammenhang unserer psychischen Vorgänge werfen ihren Reflex auf die Dinge außer uns. Da das unmittelbare Kriterium der Selbständigkeit, das wir in unserem Bewußtsein tragen, die willkürliche Beschaffenheit unseres Denkens und Handelns, auf die Dinge nicht anwendbar ist, so tritt bei ihnen das mittelbare Kriterium der räumlichen Koexistenz, das in der Koexistenz unseres eigenen Körpers mit unserem denkenden Ich sein Vorbild hat, ergänzend ein. So wird das nächste objektive Ding, das wir unterscheiden, unser eigener Körper, und die weiteren Gegenstände richten sich nach den Merkmalen der Selbständigkeit und Stetigkeit, die wir an jenem nächsten Objekt unserer Wahrnehmung auffanden." L. I. 455. So können wir die Entwicklung des Dingbegriffs als eine apperzeptive Synthese bezeichnen, die auf simultanen und sukzessiven Assoziationen beruht.

An dieser Stelle betont Wundt das große Verdienst Kants, daß er den Schwerpunkt der Entwicklung des Dingbegriffes in die Einheit der Apperzeption verlegt hat, „worunter er eben nichts anderes als die Selbständigkeit und Stetigkeit unseres denkenden Selbstbewußtseins versteht, vermöge deren, nachdem die erforderlichen objektiven Kriterien gegeben sind, nun unser Denken jenen Machtspruch ausführe, der den Begriff verwirklicht." L. I. 455.

In dem relativ beharrlichen Dingbegriff haben wir die anschauliche und logische Grundlage kennen gelernt, von der aus die Philosophie und die Naturwissenschaft in der weiteren Ausbildung des Substanzbegriffs ausgegangen sind. Sowohl in seinem System der Philosophie als in seiner Logik und einzelnen Aufsätzen der philosophischen Studien hat Wundt die weitere spekulative Entwicklung des Substanzbegriffs ausführlich verfolgt. (S. I. 252 ff. L. I. 515 ff. Kl. Schr. I. 181 ff.) Da eine eingehende Betrachtung dieser Ableitungen uns zu weit von Kant wegführen würde, so muß darauf verzichtet werden. Nur mit einigen Worten möge der Gedankengang Wundts angedeutet werden.

Die philosophische Spekulation verwandelte die relativen Eigenschaften des Dingbegriffs in absolute. Sie ging vom abstrakten Begriff des Seins aus, dem die drei Gegensätze des Nichtseienden, des Scheins und des Werdens entgegengesetzt wurden. In der weitern Entwicklung wandelten sich die Gegensätze in Bestimmungen des Seins um, wodurch

das Sein in die Substanz überging. Das Nichts konnte selbstverständlich kein Akzidens der Substanz werden, wohl aber wandelte sich der Schein in die Erscheinung, das Werden in die Kausalität der Substanz um. Die Substanz wurde so die allein wirklich beharrende Grundlage der Dinge und alle Veränderlichkeit der Erscheinungen wurde auf die kausale Wirksamkeit der Substanz zurückgeführt.

Der Naturwissenschaft ist es um einen widerspruchslosen Zusammenhang aller äußern Erscheinungen zu tun. Auch sie ging vom Erfahrungsbegriff des Dinges mit veränderlichen Eigenschaften aus und sie wurde genötigt, denselben so lange zu berichtigen, bis sie beim Begriff der Substanz mit konstanten Eigenschaften angelangt war. Dabei kam die Naturwissenschaft zu dem Ergebnis, dieselben Eigenschaften des Substanzbegriffes zu postulieren, zu denen auch die spekulative Philosophie gelangt war: die Einfachheit, die Wirksamkeit und die Beharrlichkeit der Materie.

Was endlich den Substanzbegriff der Psychologie betrifft, so ist Wundt der Ansicht, daß hier keine berechtigten empirischen oder logischen Gründe vorliegen, die zur Bildung eines Substanzbegriffes führen müssen. Das Subjekt ist sich selbst unmittelbar gegeben, so daß hier die Frage nach einem etwaigen Substrat desselben gar nicht entstehen kann.

So verlockend es wäre, auf alle diese Fragen näher einzutreten, so mögen diese wenigen Andeutungen genügen. Sollte doch in dieser ganzen Betrachtung über den Substanzbegriff in erster Linie nur gezeigt werden, daß die Substanz gleich allen Verstandesbegriffen, die Synthesis der Anschauung und die Einheit der Apperzeption in bezug auf diese Synthesis voraussetze. „Denn jeder Verstandesbegriff ist eine Einheitsfunktion, die sich auf ein Mannigfaltiges in der Anschauung bezieht. Er bedarf also einer schon in der Anschauung vorbereiteten Verbindung des Mannigfaltigen. Der Begriff selbst aber besteht dann in einer logischen Ordnung der Teile des Mannigfaltigen zur Einheit." Kl. Schr. I. 175.

c) Die Kausalität.

Der Begriff der Kausalität hat sich ursprünglich im Anschluß an denjenigen der Substanz entwickelt. Die Gegenstände galten als Ursachen, von denen die Wirkungen, die Tätigkeiten der Dinge, ausgingen. Im Laufe der wissenschaftlichen und philosophischen

Entwicklung trat an die Stelle der substantiellen Kausalität die aktuelle, nach welcher Ursache und Wirkung Ereignisse sind, die nur in dem Verhältnisse, in das sie gebracht werden, jene Bedeutung annehmen, während in anderem Zusammenhange auch die Ursache als Wirkung und die Wirkung als Ursache gedacht werden kann. S. I. 282 ff.

In der Philosophie bedeutet Hume den großen Wendepunkt mit Rücksicht auf die Einführung des aktuellen Kausalitätsbegriffes. „Das Verdienst, das sich Hume um die philosophische Untersuchung der Kausalität erworben, besteht aber vor allem darin, daß er die Auffassung der Ursache als einer S a c h e beseitigte und dadurch eigentlich zum ersten Male mit Bewußtsein und folgerichtig den Begriff der Ursache im Sinn derjenigen Entwicklung vollendete, die in den Erfahrungswissenschaften begonnen hatte." L. I. 579.

Diesen grundlegenden Gedanken, daß die Kausalität ein Prinzip sei, das die empirische Aufeinanderfolge der Erscheinungen beherrsche, hat sich Kant vollständig zu eigen gemacht. Dagegen entfernt er sich um so weiter von ihm in seiner Ansicht über den Ursprung dieses Prinzips. „Die Kausalität gehört ihm zu den Stammbegriffen des Verstandes, welche Erfahrung erst möglich machen und darum der Erfahrung vorangehen." L. I. 581. Den Beweis dafür leitet Kant daraus ab, daß weder die Auffassung der zeitlichen Sukzession noch die der zeitlichen Koexistenz möglich wäre ohne ein festes Gesetz, durch das die Aufeinanderfolge wie das Zugleichsein der Erscheinungen beherrscht werde.

Wundt hält diese Beweisführung für unrichtig; zunächst nimmt er aber Kant gegenüber Vorwürfen, die ihm von Schopenhauer und Laas gemacht worden sind, in Schutz. (Schopenhauer, Werke, Bd. 1, S. 91; Laas, Kants Analogien der Erfahrung, S. 194). „Schopenhauer hat in dieser Beweisführung einen „offenbaren Zirkel" gefunden: aus der Notwendigkeit der Folge von Ursache und Wirkung solle nach Kant die Sukzession der Erscheinungen erkannt werden, und doch sei erst aus der empirischen Sukzession zu entscheiden, was Ursache und was Wirkung sei. Dieser Vorwurf ist jedoch ungerechtfertigt. Die allgemeine Bedingung, unter der uns jede Sukzession von Erscheinungen gegeben sein muß, schließt die einzelne Aufeinanderfolge, die uns notwendig durch die Erfahrung gegeben wird, keineswegs ein." „Ebensowenig ist der Vorwurf zulässig, die Kantische Anschauung setze mit Hume das bloße Folgen an die Stelle des Er-

folgens. (Laas.) Ist dieser Einwand schon Hume gegenüber nicht berechtigt, so ist er es hier noch weniger, da Kants Gedankengang durchaus getragen ist von der Idee eines notwendigen Zusammenhangs aller Kausalbeziehungen und Wechselwirkungen. Die durchgängige Kausalität der Natur muß den zwingenden Grund dafür enthalten, daß eine Erscheinung A einer andern B vorangeht oder mit ihr zugleich ist, auch wenn beide keineswegs in dem Verhältnis unmittelbarer Kausalität oder Wechselwirkung stehen. Nur darum können wir urteilen, daß Erscheinungen objektiv sich folgen oder zugleich sind, weil alle Erfahrungen in bezug auf ihre Zeitbestimmung einer strengen Gesetzmäßigkeit gehorchen." L. I. 581 f.

Die Behauptungen, auf die sich der Kantsche Beweis stützt, sind aber angesichts der Tatsachen der Wahrnehmung im höchsten Grade unwahrscheinlich. „Die Assoziation der Vorstellungen und selbst die zufällige Folge der äußeren Sinneseindrücke fassen wir als eine Sukzession auf, in der jeder einzelnen Vorstellung ihre Stelle in der Zeit auf das bestimmteste angewiesen ist, ohne daß doch das Bewußtsein einer objektiven Gesetzmäßigkeit dieser Reihenfolge dabei vorhanden wäre. Ebenso ist daran zu erinnern, daß jene Anschauung einer unabänderlichen Regelmäßigkeit des Geschehens, auf der Kants Deduktion fußt, ein spätes Produkt der intellektuellen Entwicklung ist, an das wir eine so primitive Vorstellung wie die der zeitlichen Aufeinanderfolge nicht binden können. In der Tat ist das Verhältnis das umgekehrte: wir bedürfen zur Erklärung der Zeitanschauung nirgends des Kausalbegriffs, wohl aber können wir uns von diesem keine Rechenschaft geben ohne die Zeitanschauung. Der Kantische Beweis ist darum noch kein Zirkel: denn wenn der Kausalbegriff, wie er voraussetzt, in uns vor jeder Zeitanschauung wirksam wäre, so würde die Regelmäßigkeit der zeitlichen Sukzession notwendig aus diesem Begriffe folgen. Aber jener Beweis widerspricht der wirklichen Entwicklung unserer Vorstellungen. Diese zeigt, daß die Zeitanschauung die allgemeinere Form ist, die das unregelmäßige ebenso wie das regelmäßige Geschehen umfaßt, und daß sie daher, wie Kant in seiner Lehre vom Schematismus des reinen Verstandes mit Recht annimmt, die Bedingung unserer Erkenntnis der Kausalität, daß sie aber nicht, wie er in der Erörterung der Analogien voraussetzt, ihrerseits umgekehrt durch die Kausalität bedingt ist." L. I. 582.

Die Geschichte der Wissenschaft zeigt, daß sich die Allgemein-

gültigkeit und Notwendigkeit des Kausalprinzips erst allmählich durchgesetzt hat, so daß seine Apriorität nicht denkbar ist; umgekehrt kann das Prinzip nicht ausschließlich aus der Erfahrung stammen, da wir an die Erfahrung mit der logischen Forderung der Allgemeingültigkeit der Kausalität treten. Dieses ganze Verhältnis ist uns also nur unter der Voraussetzung begreiflich, daß hier von Anfang an logische und empirische Motive zusammenwirken. L. I. 600.

Die logischen Motive des Kausalprinzips hängen mit dem Satz vom Grunde zusammen. Dieser geht auf den Zusammenhang von Denkakten, das Kausalprinzip auf den Zusammenhang von Ereignissen. „Wenn jener gestattet, ein bestimmtes Urteil zu folgern vermöge anderer Urteile, die gegeben sind, so gestattet dieses unter Umständen Ereignisse vorauszusagen aus andern Ereignissen, die uns als deren Ursachen bekannt sind." L. I. 602. Nun kann die Wirkung zwar im allgemeinen nur dann aus den gegebenen Ursachen erschlossen werden, wenn die betreffende Kausalbeziehung aus der Erfahrung bekannt ist. In diesem Fall ist eine Beziehung des Kausalprinzips auf den Satz vom Grunde ungenügend. Anders wird die Sache, wenn die Wirkung selbst da vorausgesagt werden kann, wo sie unmittelbar gar nicht beobachtet wurde. „Die Zurückführung der Kausalität auf den Erkenntnisgrund würde dann, aber auch nur dann berechtigt sein, wenn die Ursachen als Prämissen benützt werden könnten, aus denen ohne Rücksicht auf bestätigende Beobachtungen die Wirkungen zu erschließen wären. Dann wird ja der Schluß nichts anderes sein als eine denkende Nacherzeugung des kausalen Vorgangs; was in der Erfahrung als Ursache sich darstellte, wird zum Grund, was als Wirkung zur Folge." L. I. 602 f.

Wenn man nun auch von einer solchen Ableitung aller einzelnen kausalen Zusammenhänge aus einer begrenzten Anzahl ursprünglicher Tatsachen der Erfahrung noch sehr entfernt ist, so sind doch einzelne Gebiete, wie die Mechanik und die Physik weit in diese Behandlung der Kausalprobleme eingetreten. „Die meisten Gesetze, die für die Bewegung schwerer Körper gelten, sind ursprünglich experimentell ermittelt und dann aus allgemeineren Voraussetzungen abgeleitet

worden; andere wurden zuerst aus solchen Voraussetzungen oder aus andern Gesetzen deduziert und dann nachträglich durch die Beobachtung verifiziert. So hat man das Pendelgesetz durch Beobachtung gefunden, hierauf aber als notwendige Folge aus den allgemeinen Gesetzen der Schwere abgeleitet, während dagegen Galilei das Parabelgesetz für die Wurfbewegungen zuerst aus dem Prinzip der Trägheit und dem des freien Falls ableitete und dann durch die Beobachtung annähernd bestätigte. Auf diese Weise ist es das unverkennbare, aber freilich in seinem letzten Ziel unvollendbare Streben der neueren Physik, alle Naturereignisse einem einzigen Zusammenhang von Gründen und Folgen unterzuordnen." L. I. 603.

Geht so auf der einen Seite das Kausalprinzip aus dem Satz vom Grunde hervor, so ist es trotzdem nicht mit ihm identisch, indem nun die Erfahrung die Form seiner Anwendung bestimmt. „Diese Form muß sich richten einerseits nach den allgemeinen Anschauungsformen der Zeit und des Raumes, anderseits nach den allgemeinen Bedingungen, die der Inhalt der Erfahrung hinzubringt. Vermöge der in den Anschauungsformen gegebenen Bedingungen kommt in das Kausalprinzip die Bestimmung der Aufeinanderfolge der kausal verbundenen Erscheinungen. Die Raumanschauung fügt hierzu für die objektive Erfahrung noch die weitere Bestimmung, daß Ursache und Wirkung irgendwie räumlich getrennt sind, da sonst zu ihrer Unterscheidung kein Anlaß gegeben wäre." L. I. 605. Unter den sämtlichen Bedingungen, die bei dem Eintritt einer Erscheinung wirksam sind, ist jeweils durch die Erfahrung zu bestimmen, welche im engeren Sinne als Ursache zu bezeichnen sei. Im Gebiete der äußeren Erfahrung, wo die Erscheinungen einer Maßbeziehung unterworfen werden können, bietet die Äquivalenz der Ursachen und Wirkungen das wesentliche Mittel dieser Unterscheidung. L. I. 604.

So trägt also das Kausalprinzip, wie der Begriff der Substanz, wiederum den doppelten Charakter einer empirischen Regel und eines logischen Postulates an sich. „Tatsächlich fügt sich ihm überall die Erfahrung, sobald wir zu einer Erkenntnis der empirischen Zusammenhänge durchgedrungen sind; und zugleich ist diese Tatsache eine wesentliche Bürgschaft dafür, daß zwischen unserem Denken und den Objekten der Erfahrung eine Beziehung besteht, vermöge deren die letzteren ebenso den Normen des Denkens adäquat sind,

wie dieses sich von seinen Objekten bestimmen läßt, eine Wechselwirkung, ohne welche überhaupt Erkenntnis unmöglich wäre. Deshalb wird das Kausalprinzip als eine Regel angesehen, die für alle Erfahrung gelten m u ß , und es ist eben damit eine Forderung, die wir jeder einzelnen Erfahrung entgegenbringen, und gegen die uns ein Widerspruch als äquivalent der Bestreitung der Axiome des logischen Denkens selbst gilt. Denn was sollte in der Tat die Gültigkeit dieser noch bedeuten, wenn die Objekte mangelten, auf die sie anwendbar wären?" L. I. 604.

d) D e r Z w e c k.

Das Kausalprinzip ergab sich, wie wir gesehen haben, aus der Anwendung des Satzes vom Grund auf die Erfahrung. Der Satz vom Grund läßt noch eine andere empirische Beziehung zu, die zum Zweckprinzip führt. Das Zweckprinzip unterscheidet sich von dem Kausalprinzip nur dadurch, daß die Kausalität von dem Grund zur Folge fortschreitet, während der Zweck von der Folge zum Grunde zurückgeht. So sind diese Prinzipien die beiden einzigen möglichen empirischen Gestaltungen des Satzes vom Grunde. „Das allgemeinere von beiden ist aber das Kausalprinzip, als dessen unter speziellen Bedingungen eintretende Umformung das Zweckprinzip betrachtet werden kann." L. I. 563.

Nach der Kantischen Auffassung ist das Zweckprinzip ein Hilfsprinzip neben dem der Kausalität; es hat überall da einzutreten, wo die Kausalität nicht ausreicht. Dieses Verhältnis beider Begriffe möchte Kant dadurch begründen, daß er den Zweck als ein Produkt der reflektierenden Urteilskraft bezeichnet. Die Urteilskraft nimmt eine eigentümliche Mittelstellung zwischen Verstand und Vernunft ein. Dem Verstand entsprechen die Naturgesetze, welche die Objekte unseres theoretischen Erkennens ausmachen, der Vernunft die praktischen Gesetze, die aus dem Freiheitsbegriff entspringen. Die Kluft, die zwischen diesen beiden Begriffen entsteht, soll die Urteilskraft ausfüllen, indem sie den Zweckbegriff, der ursprünglich dem Gebiet des freien Handelns entnommen ist, auf die Natur übertragen soll. Nach Kant ist die Urteilskraft dasjenige Vermögen unseres Geistes, durch das wir das Besondere dem Allgemeinen subsumieren. Da nun die allgemeinen Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, so muß unsere reflektierende Urteilskraft die Natur in sofern

zweckmäßig auffassen, als sich auf diese die Funktionen unseres Verstandes anwenden lassen. „Aus dieser Übereinstimmung der Objekte des Erkennens mit der Erkenntnisfunktion geht zunächst eine subjektive oder formale Zweckmäßigkeit hervor.“ „Außerdem können wir nun unser eigenes Erkenntnisvermögen gleichsam in die Natur hinausversetzen. Wir können uns fragen, ob das Einzelne, gleichwie es mit dem allgemeinen Begriff, dem wir es subjektiv unterordnen, übereinstimmen muß, so auch mit dem Ganzen, zu dem es gehört, als dem Allgemeinen, unter dem es objektiv enthalten ist, übereinstimme. Hier ist es ein Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit, das wir jedoch niemals anzuwenden vermöchten, wenn wir uns nicht zuvor jenes Prinzips der subjektiven Zweckmäßigkeit bei allem unserem Erkennen inne würden.“ L. I. 624.

Diese Theorie bringt nach der Ansicht Wundts in sehr gekünstelter Weise den Naturzweck mit dem formalen Zweckbegriff und beide wieder mit dem Schematismus der Seelenvermögen in Verbindung, wodurch die wissenschaftliche Stellung des Zweckbegriffs eine unsichere und schwankende wird. Der durch die Übertragung aus dem Gebiet des freien Handelns auf die Natur postulierte Zweckbegriff kann nie zeigen, wie das einzelne entstehen muß, sondern nur, wie es in Übereinstimmung mit dem Ganzen, zu dem es gehört, gedacht werden kann, so daß bloß eine Methode subjektiver Reflexion zustande kommt. „Diese kann daher in Wirklichkeit jene Kluft zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit niemals ausfüllen, sondern sie kann höchstens unserem Denken die allgemeine Möglichkeit nahe bringen, daß sie an sich — obgleich niemals in unserer wirklichen Erkenntnis — ausfüllbar sei. Hierdurch wird aber das Zweckprinzip selbst zu einem nicht der Kausalität koordinierten Grundgesetze, sondern zu einem bloßen Hilfsprinzip, wie sich auch schon darin verrät, daß in Kants theoretischem Hauptwerk der Zweckbegriff nicht einmal erwähnt wird.“ L. I. 625.

„Eine noch größere Schwierigkeit erwächst der Kantischen Teleologie auf ihrem eigenen Boden infolge des Übergangs von der subjektiven zur objektiven Zweckmäßigkeit, den sie zu gewinnen sucht. Die Unterordnung der Erfahrung unter allgemeine Begriffe und die Verbindung der einzelnen Teile eines Objekts zu einem Ganzen sind zwei Vorgänge, die höchstens in dem allgemeinen Begriff der Subsumtion übereinstimmen. Aber selbst dieser Begriff wird in beiden Fällen

in sehr verschiedenem Sinne gebraucht. Nur bei der subjektiven Zweckmäßigkeit handelt es sich um eine wirkliche Subsumtion unter allgemeine Begriffe, und zwar um eine notwendige, weil ohne jene allgemeinen Begriffe nach Kant überhaupt keine Erfahrung möglich ist. Im zweiten Fall handelt es sich dagegen vielmehr um eine wechselseitige Beziehung der Teile und des Ganzen, die auszuführen oder nicht vollkommen in unserer Macht steht. So hebt denn auch Kant ausdrücklich hervor, daß die Übertragung des Prinzips der subjektiven Zweckmäßigkeit auf die Objekte der Natur keineswegs überall sich vollziehe, sondern daß wir sie vorzugsweise auf einzelne Naturprodukte anwenden, nämlich auf die organischen. In dieser Beziehung ist daher der Zweck wiederum ein bloßes Hilfsprinzip, das herbeigezogen werden soll, sobald man mit der Erklärung durch mechanische Kausalität nicht ausreicht. Denn obgleich Kant die allgemeine Denkbarkeit einer Erklärung der lebenden Natur nach mechanischen Gesetzen zugestand, so leugnete er doch die praktische Möglichkeit einer solchen Erklärung ganz und gar: auch nur die Erzeugung eines Strohhalms nach mechanischen Gesetzen darzutun, werde allezeit unmöglich sein. Man kann zugeben, daß der Zustand der biologischen Wissenschaften zu Kants und beinahe noch zu unseren Zeiten diesen Verzicht begreiflich erscheinen läßt. Gleichwohl hätte er nicht ausgesprochen werden können, wenn nicht von vornherein die logische Bestimmung des Zweckprinzips eine unsichere gewesen wäre." L. I. 625—626.

Wird nach dem Prinzip des wissenschaftlich allein haltbaren aktuellen Kausalitätsbegriffs die Ursache sowohl wie die Wirkung als ein Vorgang, ein Ereignis aufgefaßt, so ist uns die Möglichkeit geboten, die progressive Richtung der Kausalbetrachtung in eine regressive umzuwandeln. Die regressive aber ist die nach dem Prinzip des Zweckes. Auf diese Weise wird der Zweck zur Umkehrung des Kausalprinzipes und zu einem, diesem koordinierten Erkenntnisprinzip. Was in der Kausalbetrachtung Ursache war, wird in der teleologischen zum Mittel, was sich dort als Wirkung zeigte, wird hier zum Zweck. Es gibt keinen Zusammenhang von Ereignissen, der nicht gleichzeitig unter dem kausalen und unter dem teleologischen Gesichtspunkte betrachtet werden könnte. S. I. 309 ff. „Wenn wir von den Pumpwirkungen des Herzens zu der Bewegung des Blutes in den Gefäßen übergehen, so sind jene die Ursachen der letzteren;

wenn wir umgekehrt von der Blutbewegung in den Gefäßen auf die Herzaktion zurückgehen, so ist die erstere der Zweck, der durch die letztere erreicht wird.“ L. I. 631.

Es gibt kein Erscheinungsgebiet, auf das nicht neben dem Kausal- das Zweckprinzip anwendbar wäre. Niemals schließen beide Prinzipien sich aus und insbesondere ist die Anwendung des Zweckprinzips nur unter der Voraussetzung der gleichzeitigen Gültigkeit des Kausalprinzips möglich. „Denn stets ist diejenige Ordnung der Erscheinungen, bei der wir von dem Bedingenden zu dem Bedingten fortschreiten, eine Ordnung nach Kausalität, diejenige dagegen, bei der wir von dem Bedingten zur Bedingung zurückgehen, eine Ordnung nach dem Zweck. Auf diese Weise entspringen Kausalität und Zweck aus den zwei einzig möglichen logischen Gesichtspunkten, unter denen wir den Satz des Grundes auf einen Zusammenhang des Geschehens anwenden können.

Auch das Zweckprinzip ist daher diesem Satz unterzuordnen. Es entspringt gleich dem Kausalprinzip aus dessen Anwendung auf die Erfahrung. Bei der Kausalität wird der Grund zur Ursache, die Folge zur Wirkung; bei der Zweckbetrachtung wird die Folge zum Zweck, der Grund zum Mittel. Das Kausalprinzip ist die näher liegende Anwendung, weil es die unserem logischen Denken unmittelbar innewohnende Richtung vom Grund zur Folge einhält. Aber wie wir schon in unserem Denken diese Richtung umkehren können, indem wir uns fragen, welches der Grund zu einem gegebenen Urteil sei, d. h. welche andern Urteile wir als Prämissen voraussetzen müssen, damit daraus ein gegebenes als Schluß hervorgehe, so können wir auch in der logischen Verbindung der Erfahrungen die Frage stellen: was muß vorausgehen, wenn ein gegebener Erfolg eintreten soll? Sobald dies geschieht, handeln wir nach dem Zweckprinzip.“ L. I. 632 f.

6. Erscheinung, Ding an sich und Wirklichkeit.

Alle Erkenntnis entsteht nach der Ansicht Kants aus einem Stoff, der gegeben ist und den die Materie ordnenden Anschauungs- und Verstandesformen. Der Betrachtung dieser Formen schenkte Kant eine große Aufmerksamkeit, dagegen vernachlässigte er sehr die Beachtung des Stoffes der Erkenntnis. Fast könnte man glauben,

meint Wundt, die Beschäftigung mit dem sinnlichen Stoff sei unter der Würde des Philosophen gelegen. Dieser Fehler der Vernachlässigung des objektiv Gegebenen gereichte der Kantischen Erkenntnislehre zu großem Schaden, er ist ein Grundfehler, der sich in allen einzelnen Untersuchungen bemerkbar macht, und der „das Ergebnis dieser Erkenntniskritik auch dann in Frage stellen würde, wenn man sich entschließen wollte, die gezwungenen und willkürlichen Feststellungen im einzelnen, die besonders in der Architektonik der Kategorientafel mit ihrem über alle Teile des Systems sich erstreckenden Schematismus ihren Ausdruck finden, um der Bedeutung des Ganzen willen mit in den Kauf zu nehmen." Kl. Schr. I. 193.

Kant tut das objektiv Gegebene mit dem einen Begriff der „Materie der Empfindung" ab, ohne sich darum zu kümmern, ob diese Materie nicht doch in den verschiedenen Fällen eine verschiedene ist, und in wiefern solche Unterschiede mit den Anschauungsformen und Verstandesbegriffen in einer Weise zusammenhängen, durch die diese Funktionen selbst erst verständlich werden. „Für Kant ist dieser Stoff der Empfindung in der Tat wenig verschieden von dem platonischen μὴ ὄν." Kl. Schr. I. 193. Es war eine irrige Meinung Kants, zu glauben, die in uns liegenden Funktionen des Erkennens lassen sich ohne Rücksicht auf den Stoff herauslösen. Dieser Standpunkt, nach welchem die Materie der Empfindung überall als das gleiche, an sich indifferente Substrat der Erkenntnisfunktionen erscheint, ist in Wahrheit von der alten Annahme angeborener Ideen, die fertig in uns liegen sollen, nur wenig verschieden. „Schließt doch dies die Voraussetzung ein, jede beliebige Empfindung könne alle apriorischen Funktionen, Anschauungsformen und Begriffe, zumal auslösen. Hier kann man in der Tat zweifeln, ob nicht auch ein Leibniz oder selbst ein Descartes mit dieser Auffassung des Apriori sich hätten einverstanden erklären können." Kl. Schr. I. 194.

Dem gegebenen Stoff der Empfindung standen bei Kant die dem erkennenden Subjekt angehörenden Formen der Ordnung und Auffassung der Dinge getrennt gegenüber. „Je mehr nun diese Formen als fertig vorhandene, keiner weiteren Ableitung zugängliche von ihm angesehen wurden, um so mehr mußte hier die falsche Vorstellung sich unterschieben, die Unterscheidung von Subjekt und Objekt gehe aller Erfahrung voraus, eine Vorstellung, zu der überdies Kants Ansicht, daß „das Bewußtsein unserer eigenen Existenz" früher sei

als jede äußere Erfahrung, fast mit Notwendigkeit hindrängte." Kl. Schr. I. 189 f.

Dies führte Kant zu dem verhängnisvollen Irrtum der Gegenüberstellung von Erscheinung und Ding an sich, an Stelle des richtigen Gegensatzes von Erscheinung und Wirklichkeit. Das Ding an sich ist nach dieser einen erkenntnistheoretischen Bedeutung das unbekannte Substrat, von dem wir in der Empfindung „affiziert" werden; dieses unbekannte Substrat wandelt sich durch die ordnenden Formen unseres Erkennens in die „Erscheinung" um. Diese Gegenüberstellung wirkte denn auch verhängnisvoll auf die neuere Erkenntnistheorie ein. Da die Objekte der Erfahrung als Erscheinungen angesehen wurden, die nur im „Gemüt" des erkennenden Subjektes ihre Stelle haben, so drehte sich die Erkenntnistheorie zum großen Teil um die Frage, wie es kommen möge, daß die Objekte aus dem Gemüt wiederum nach außen versetzt werden. Man sah nicht ein, daß diese Frage über das sogenannte Problem der Außenwelt von vornherein falsch gestellt war, da sie von einer falschen Voraussetzung, der ursprünglichen Trennung von Subjekt und Objekt ausgeht, während das Hauptproblem, das die Kantische Erkenntnislehre unerledigt gelassen, das Verhältnis der Denkfunktionen zu dem Stoff der Erfahrung, unberücksichtigt geblieben ist. vgl. Kl. Schr. I. 191 und 196.

In die Kantische Gegenüberstellung von Erscheinung und Ding an sich mischten sich nun aber auch noch metaphysische und ethische Motive, die dem Ding an sich neben dem oben angeführten Sinne eine zweite Bedeutung gaben. Die Erscheinung würde in ihrer Bedeutung mit dem Schein zusammenfallen, wenn nicht hinter der Erscheinung als das eigentlich Wirkliche ein transzendenter Gegenstand vorauszusetzen wäre. Dieses übersinnliche Substrat, dessen Kant für seine Ethik zu bedürfen glaubte, ist die absolute Substanz der älteren spekulativen Philosophie. Diese Idee liegt vermöge der ihr beigelegten Prädikate der absoluten Unendlichkeit oder Einfachheit usw. von vornherein außerhalb der Erfahrungserkenntnis, so daß auch Anschauungsformen und Verstandesbegriffe selbstverständlich keine Anwendung auf sie finden können. Vgl. Kl. Schr. I. 189 f. und 196 f.

Sehen wir nun zu, welche Kritik Wundt an diesen Anschauungen Kants übt. Gesteht man zu, daß sich alles Erkennen auf ein G e g e b e n e s bezieht, so besteht die erste und notwendigste Aufgabe

der Erkenntnistheorie darin, nachzuweisen, wie dieses Gegebene beschaffen sein müsse, wenn die Erkenntnisfunktionen sich an ihm wirksam erweisen sollen, und welche Erkenntnisfunktionen hinwiederum erforderlich seien, wenn das Gegebene so in seine Teile sich gliedern soll, und wenn zwischen diesen Teilen solche logische Beziehungen sich herstellen, wie es in Wirklichkeit geschieht. „Mit andern Worten: es müssen die Korrelationen ermittelt werden, die nach Maßgabe der wirklichen Erkenntnisentwicklung zwischen Stoff und Form der Erkenntnis bestehen. Aus dieser Fundamentalaufgabe der Erkenntnistheorie ergeben sich vor allen Dingen zwei Folgerungen: eine negative und eine positive. Die erstere besteht darin, daß das „Ding an sich" nicht bloß ein jenseits der Wirklichkeit liegender, sondern ein unmöglicher Begriff ist, der bei Kant eben nur aus dem Bedürfnis entspringt, dem objektiven Glied jener Korrelation des Gegebenen zu unseren Erkenntnisfunktionen ein imaginäres Objekt zu substituieren. Diese Substitution ist hinfällig, weil die ganze Wirklichkeit in nichts anderem als in der Einheit der Erkenntnisfunktionen und ihren im Gegebenen vorauszusetzenden Korrelationen zu ihnen besteht, eine außerhalb dieser stehende Wirklichkeit aber eine völlig leere und willkürliche Fiktion ist. Die zweite, positive Folgerung besteht darin, daß das Erkennen keine bloß subjektive Tätigkeit unseres Denkens, sondern daß es im gleichen Maße an ein objektives Geschehen gebunden ist, insofern eben unser Denken im Erkennen genau die Wege einhalten muß, die ihm durch seine Korrelationen zum Gegebenen selbst vorgezeichnet werden. In dieser Gebundenheit des subjektiven Erkenntnisaktes an die Eigenschaften und Verhältnisse der gegebenen Wirklichkeit besteht die wahre Einheit des Denkens und Seins, im Gegensatze zu jener falschen, unter der man eine durch die alleinige Macht des Denkens erzeugte Wirklichkeit des Seins verstand. Daß die uns gegebene Wirklichkeit den Denkgesetzen, nach denen wir sie ordnen, konform sein müsse, das ist ja in der Tat die Forderung, ohne die keine Erkenntnis und darum auch keine Erkenntnistheorie bestehen kann. Da aber beide Faktoren, das denkende Subjekt und das gedachte Objekt, unabänderlich zusammengehören, so sind beide in dieser Verbindung gleichzeitig das „Ding an sich", das sich erst in unserer Reflexion in jene beiden Faktoren scheidet, und die „Erscheinung", die sich eben nur dadurch von dem bloßen Schein unterscheidet, daß sie das

Ding selbst ist. Schein und Erscheinung würden dagegen unrettbar in ihrer Bedeutung zusammenfließen, wenn hinter der Erscheinung als das eigentlich Wirkliche ein transzendenter Gegenstand vorauszusetzen wäre." Kl. Schr. I. 196—197.

Durch diese Kritik der Kantischen Lehre sind wir denn zugleich bei einem der Fundamentalsätze der Wundtschen Erkenntnislehre angelangt. Die Frage nach dem Verhältnis der subjektiven und objektiven Faktoren des Erkennens müssen wir dahin beantworten, daß dieses Verhältnis dies der Einheit ist, die sich zwar in der denkenden Betrachtung der Dinge in ihre Teile gliedert, bei deren Betrachtung man aber immer wieder der Einheit eingedenk bleiben muß, aus der sie entsprungen sind. Diese Einheit des erkennenden Subjektes und der erkannten Objekte hat dann für die verschiedenen Faktoren des Erkenntnisprozesses wieder verschiedene Bedeutung. Die Qualität der Empfindungen hat die Wissenschaft auf Grund einer Jahrhunderte dauernden Arbeit in das erkennende Subjekt zurückverwiesen; dadurch sind Licht und Schall und die übrigen Empfindungen nicht aus der Wirklichkeit selbst verschwunden; „aber sie sind zu den zurückbleibenden objektiven Inhalten in ein Verhältnis der Ergänzung getreten, die sich überall mit jenen wieder verbinden muß und von selbst verbindet, wo unsere eigene volle Persönlichkeit mit dem gesamten Inhalt der Erscheinungswelt in Beziehung tritt." Kl. Schr. I. 198. Auch mit Rücksicht auf die ordnenden Formen der Anschauungen und Verstandesbegriffe bilden Subjekt und Objekt eine Einheit. „Bei jeder Begriffsbildung aber, von der begrifflichen Sonderung der Anschauungsformen an bis herauf zu den begrifflichen Formen der Ordnung der Erscheinungen, ist unser Denken an Eigenschaften und Veränderungen der objektiven Erscheinungswelt gebunden, die den Denkformen adäquat sein müssen, wenn diese überhaupt entstehen sollen. Hier ist dann die Sonderung der an sich ungeteilten räumlich-zeitlichen Anschauungsform in den Raum und die Zeit, diese einfachste unter den subjektiv-objektiven Denkfunktionen, vorbildlich für alle weiteren Gedankenbildungen. Die Ergänzung verwandelt sich also bei allen diesen formalen Inhalten unserer Erkenntnis in eine notwendige Korrelation." Kl. Schr. I. 199.

Im Hinblick auf das Verhältnis von Subjekt und Objekt können wir an ein Wort Fichtes anknüpfen: „das Licht außer mir ist das

Licht in mir, und ich selbst bin das Licht" — um ihm nach den oben gegebenen Erörterungen die zutreffendere Form zu geben: „Den Gesetzen der Erscheinungen außer mir entsprechen die Gesetze des Denkens in mir, denn es ist dieselbe Vernunft, die in der gegenständlichen Welt, und die in mir selber wirksam ist." Kl. Schr. I. 199.

Noch ist ein Wort über die Zeitfolge, in welcher Subjekt und Objekt, diese beiden Faktoren alles Denkens und Erkennens selbst zu unserer Erkenntnis gelangen, beizufügen. Das Gegebene und das erkennende Subjekt stehen in einer an sich unlösbaren Korrelation zueinander, sie können jedoch als zusammengehörige Glieder eines Erkenntnisprozesses nur sukzessiv erkannt werden. Es ist unabweislich, daß die objektiven Bedingungen den subjektiven Motiven des Denkens vorangehen, wie etwa auf physiologischem Gebiet der objektive Reiz der subjektiven Empfindung vorausgeht. Für unser unterscheidendes Denken ist das Objekt früher als das Subjekt. Vgl. Kl. Schr. 200 ff.

„Diese Priorität des objektivierten Denkens reflektiert sich denn auch nicht bloß in der Psychologie der individuellen Bewußtseinsentwicklung, in der diese Selbstunterscheidung bekanntlich ein relativ später Akt ist, sondern — was hier von entscheidendem Gewicht ist — sie findet ihren deutlichen Ausdruck in der Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis, die überall von einem naiven Objektivismus ausgegangen ist, um, nach mannigfachen Kämpfen zwischen dieser naiven und der allmählich sich dagegen erhebenden kritischen Betrachtungsweise, der Erkenntnis zu weichen, daß beide, Subjekt und Objekt, allezeit zusammengehören, daß aber dieses Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit zugleich eine entsprechende Scheidung der wissenschaftlichen Erkenntnisgebiete fordert, wie sie auf der einen Seite in der Naturwissenschaft, auf der andern in der Psychologie und den sich auf ihr erhebenden Geisteswissenschaften verwirklicht ist. Damit weist dieses Verhältnis die Erkenntnistheorie selbst auf den Weg hin, der zwischen den einseitigen subjektivistischen und objektivistischen Richtungen mitten hindurchgeht, um dem allgemeinen Gang der wissenschaftlichen Erkenntnis das wesentliche Material für die Analyse der Erkenntnisstufen zu entnehmen." Kl. Schr. I. 201 f.

Damit mögen diese Betrachtungen abgeschlossen werden. Zeigten sie auch vorzugsweise, daß Wundt in vieler Beziehung einen Kant

entgegengesetzten oder mindestens einen von ihm verschiedenen Standpunkt vertritt, so kamen doch auch wieder an dem einen und andern Orte Berührungspunkte zwischen den beiden Erkenntnislehren zum Vorschein. Bei aller Kritik weiß Wundt aber die Schärfe des Kantischen Denkens zu würdigen. So ist Wundt der Ansicht, daß Kant an Tiefe des Denkens ebenso den seichten Eklektizismus der Wolffianer und Popularphilosophen, die ihm vorausgingen, überrage, wie an Strenge und Behutsamkeit die spekulative Philosophie, die nach ihm gekommen ist. „Das allein würde schon den Vorzug erklären und rechtfertigen, der ihm heute zuteil wird." Kl. Schr. I. 150. Durch die sorgfältige Ausführung des Kategorienschemas, die Deduktion der Kategorien und den mit wunderbarem Scharfsinn durchgeführten Schematismus der Zeitformen, wird die „Kritik auch dann, wenn man sie längst zu den verflossenen Systemen zählen wird, immer noch den Wert eines für die Übung in philosophischem Denken unübertrefflichen Werkes bewahren." Kl. Schr. I. 203. Auf der andern Seite sollen wir uns aber davor hüten, Kant wie einen Lebenden unter Lebenden zu betrachten. „Wir sollen nicht annehmen, daß die Voraussetzungen, unter denen sein Denken und Fühlen stand, die nämlichen gewesen sind, die für uns heute gelten. Wir sollen nicht, auch nicht für die Spanne eines Jahrhunderts, in den Fehler der mittelalterlichen Scholastik zurückfallen und uns einer Autorität unterwerfen, die gewesen ist und nie mehr sein wird." Kl. Schr. I. 151. Wir sollen uns hüten, im Anschluß an Kant in jenen Fehler zurückzufallen, für den Kant selbst das bezeichnende Wort D o g m a t i s m u s geschaffen hat.

Bibliothek für Philosophie

Herausgegeben von Ludwig Stein

7. Band

Beilage zu Heft 3 des Archivs für Geschichte der Philosophie, Band XXVI

Das Ich als Dolmetsch für die Erkenntnis des Nicht-Ich

Eine Studie über die metaphysischen Grundlagen des Erkenntnisverfahrens

Von

H. G. Opitz

LIBRARY
MAY 3 - 1913
UNIVERSITY OF TORONTO

Preis Mk. 1,20

BERLIN
SW 48, Wilhelmstraße 121
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1913

Dieses Heft wird den Abonnenten des Archivs für Geschichte der Philosophie

Das Ich als Dolmetsch für die Erkenntnis des Nicht-Ich

Eine Studie über die metaphysischen Grundlagen des Erkenntnisverfahrens

Von

H. G. Opitz

Preis Mk. 1,20

BERLIN
SW 48, Wilhelmstraße 121
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1913

3.

Dem Nestor unter den Philosophen der Gegenwart

Sr. Exzellenz dem Wirklichen Geheimen Rat
Professor Dr. Wundt in Leipzig

in dankbarer Verehrung gewidmet

vom

Verfasser.

Vorbemerkung.

„Die einen, die Franzosen und Italiener, bestrebt die Natur durch die Philosophie zu vermenschlichen, der Deutsche dagegen eifrigst bemüht, allen Anthropomorphismus zu überwinden. Um es vorwegzunehmen: man schied nicht mit dem Bewußtsein einer erreichten gegenseitigen Verständigung, sondern mit dem Gefühl, in völlig getrennte Welten geblickt zu haben.“ In diese Worte faßt Dr. Falter in den Kantstudien, Bd. XVI, Heft 2 und 3 S. 275 ff. seinen Bericht über das Ergebnis des 4. internationalen Philosophenkongresses zu Bologna zusammen. Nicht bloß in zwei verschiedene Welten aber, so möchten wir hinzufügen, sondern auch in einen förmlichen Abgrund blickt man nach diesen Verhandlungen, einen Abgrund nämlich der völligen Ratlosigkeit und schwankendsten Unsicherheit, in dem sich leider Gottes immer noch und in der Gegenwart vielleicht mehr als je die Philosophie befindet. Denn nicht etwa bloß um Einzelfragen, und wären sie auch die wichtigsten gewesen, auch nicht bloß um die fundamentale Frage nach den Aufgaben und dem Gebiete der Philosophie, die einen früheren Kongreß, allerdings ebenfalls ergebnislos, beschäftigt hat, handelte es sich bei jenen Erörterungen, sondern es handelte sich bei ihnen um die für die Philosophie fundamentalste aller Fragen nämlich die Frage: was ist Philosophie überhaupt, ist sie Wissenschaft also in ihrem Auf- und Ausbau an die Grundsätze des gesetzmäßigen Erkennens gebunden, oder ist sie etwas mehr der Kunst wesensverwandtes, worauf die Darlegungen Boutrouxs auf jenem Kongresse hinauskamen, oder beruht sie ihrem ganzen Wesen und Inhalt nach auf einer Art inneren Erlebens, für das man die sonst in anderm Sinne gebrauchte Bezeichnung „Intuition“ in Anspruch

nimmt, wie es der zur Zeit unter den französischen am meisten genannte Philosoph Bergson annehmen zu sollen glaubt, oder was ist die Philosophie sonst? Nichts Geringeres also als die Frage, ob die Philosophie im Reiche des Geistes überhaupt ein definierbarer Vorstellungskreis, mit andern Worten, ob sie in diesem Reiche überhaupt existenzberechtigt ist, nichts Geringeres als diese Frage ist es, was bei jenen Verhandlungen zur Erörterung stand. Man denke: im Reiche des Geistes somit in dem Reiche, in dem sie die geborene Herrscherin sein sollte, in dem Reiche, in dem ihr der Thronsessel gebührt, in diesem ganzen großen Reiche sucht die Philosophie auch gegenwärtig, also nach Jahrtausenden unsäglicher Mühen, die auf sie verwendet worden sind, noch nach einem Plätzchen, und wäre es auch das allerbescheidenste nur, leider aber — vergeblich. Ist aber unter solchen Verhältnissen nicht weniger als Alles streitig, so muß die Philosophie gegenwärtig ganz offenbar, um sich überhaupt die Existenzberechtigung zu ermöglichen, wieder ganz von vorn also von den allerersten Anfangsgründen beginnen, muß sie zurückgehen auf die Grundlagen alles menschlichen Vorstellens, muß sie somit bei der Feststellung des Erkenntnisverfahrens wieder anfangen und an der Hand seiner Lehren nachzuweisen suchen, daß neben den sonstigen geistigen Vorstellungskreisen: den Einzelwissenschaften, der Kunst und der Religion überhaupt noch Raum, noch berechtigter Anlaß zur Etablierung eines Vorstellungskreises ist, wie man ihn in Gestalt der Philosophie bisher besessen zu haben glaubt. Tut sie das nicht, überläßt sie sich vielmehr auch ferner ihrem bisherigen sorglosen und durchaus ungeregelten Umherschweifen auf allen nur möglichen Geistesgebieten, so ist alles ihr Mühen und Arbeiten von vornherein eitel und vergeblich. Als unverantwortlich ja fast als gewissenlos gegenüber der Philosophie selbst muß man es daher bezeichnen, wenn man fortfährt, sich bei ihr mit andern Fragen zu befassen, solange noch diese allererste und fundamentalste, diese eigentliche Lebensfrage für sie bestritten und offen ist. Man gleicht ja, verfährt man anders, bei seinem Vorgehen geradezu einem Sinnlosen, der nichts Geringeres unternimmt, als über das offene Meer den Schienenstrang für eine Eisenbahn zu legen. Einsichtige Philosophen der Gegenwart haben das auch richtig durchgefühlt und ihre Bestrebungen danach eingerichtet. Insbesondere hat Vaihinger unter solchen

Umständen gerade im richtigen Zeitpunkte sein schon so vielbesprochenes Werk über die „Philosophie des Als-Ob", das auch dem Kongresse zu Bologna überreicht worden, erscheinen lassen und dadurch die Aufmerksamkeit auf die Frage gelenkt, die nach dem Obigen im Grunde genommen zurzeit nicht bloß zuerst sondern allein die Philosophie beschäftigen dürfte.

Zur Lösung dieser Frage sollen nun auch die nachstehenden Darlegungen einen Beitrag liefern. Durch die gründliche Untersuchung unseres Erkenntnisverfahrens nach seinen metaphysischen Unterlagen hin soll durch sie gegenüber namentlich der Verhandlungen auf dem Kongresse in Bologna ein Zweifaches festgestellt werden: einmal, daß die deutsche Philosophie im Rechte ist, wenn sie im Anschlusse an Kant für die Philosophie unbedingt den Charakter der reinen Wissenschaftlichkeit in Anspruch nimmt, und demnächst, daß das an sich richtig erkannte Moment, das gegenwärtig für die französische und italienische Philosophie vorwiegend bestimmend ist: die unserem Erkenntnisverfahren durchgängig zugrundeliegende Symbolisierung und Anthropomorphosierung des Erkenntnisstoffes nicht zu einer Neuorientierung der Philosophie an sich, sondern nur zu einer solchen im Verhältnisse der Philosophie zur Religion führen kann und wird. Zu diesem Zweck gilt es also und ist es unvermeidlich, im Nachstenden wenn auch nur in den allgemeinsten Umrissen, so doch die Frage nach dem Wesen unseres Erkenntnisverfahrens nochmals von Grund aus aufzurollen, und zwar selbst auf die Gefahr hin, bei diesem Vorgehen stellenweise Allbekanntes wiederholen zu müssen.

Allgemeines über das Erkenntnisverfahren.

Das Erkenntnisverfahren als solches hat es lediglich mit den formalen Vorgängen zu tun, nach denen sich unser Erkennen in seinen beiden Hauptstadien: dem Sammeln und dem Bearbeiten des Erkenntnisstoffes vollzieht. Die materielle Unterlage des Erkenntnisverfahrens, der Erkenntnisstoff selbst, kommt hierbei nur insoweit in Betracht, als es zur Feststellung jener rein formalen Vorgänge unerläßlich ist. Die Lehre vom Erkenntnisverfahren, die Erkenntnislehre, Erkenntnistheorie, gehört daher ihrem ganzen Umfang nach zur Psychologie. Die Lehre von den Grundlagen

unseres Erkenntnisverfahrens dagegen betrifft das Verhältnis in dem das Erkenntnisverfahren zum Erkenntnisgegenstande steht, also die Beziehungen zwischen der inneren Erscheinung unseres Ich zur Welt der Dinge und gehört daher nicht zur Psychologie sondern zur Metaphysik[1]). In dieser bewegt sie sich auf dem Gebiet des Problems, das man als das „Erkenntnisproblem" zu bezeichnen pflegt. In der Natur aller Wissenschaften liegt es ohne weiteres begründet, daß man bei ihnen Einzelfragen schlechterdings nicht mit Erfolg behandeln kann, wenn man nicht zuvor Stellung zu den Grundfragen, zu den Unterlagen und Voraussetzungen der betreffenden Wissenschaft genommen hat. Bei den Naturwissenschaften geschieht dies in der Regel stillschweigend, da man sich bei ihnen im vornherein darüber einig ist, daß sie sämtlich auf empirischer Grundlage beruhen. Anders bei der Metaphysik. Hier hat man sich bekanntlich trotz jahrtausendlangen heißesten Bemühens noch auf keinem der zahlreichen Gebiete auf eine feste Grundanschauung zu einigen vermocht. Soviel Systeme man bei der Metaphysik bisher aufgestellt hat, so viele sind deren vielmehr auch beim weiteren Fortschreiten der Erörterungen wieder verworfen worden. Nun kommt es ja leider nur zu häufig vor, daß man, unbekümmert um diesen Umstand, auch auf metaphysischem Gebiete ins Blaue hinein philosophiert, ohne sich auf eine bestimmte Grundanschauung zu stützen, ja selbst ohne sich auch nur der Notwendigkeit einer bestimmten Grundanschauung bewußt zu werden. Freilich hat sich das aber an der Philosophie auch bitter genug gerächt. Denn eben darin liegt ja der Hauptgrund der bedauerlichen Zerfahrenheit, in der sich die Metaphysik und überhaupt die ganze Philosophie auch gegenwärtig noch befindet, liegt der Hauptgrund dafür, daß Niemand auf diesem Gebiete, wie man so sagt, weiß, was gehauen und gestochen ist, und daß die Ppilosophie auch heute noch alles weniger als das Verdienst hat, die Daseinswidersprüche gelöst oder auch nur zu ihrer Lösung wesentlich beigetragen zu haben. Beurteilt namentlich an dieser Verfassung der Philosophie selbst, können jene Widersprüche der Menschheit vielmehr nur um so heller und greller erscheinen. Nein,

---

[1]) Siehe des Verfassers Grundriß einer Seinswissenschaft I a, Erkenntnislehre S. 8 fg.

will man das ganze Gebäude der philosophischen Argumentation nicht geradezu in die Luft errichten, so muß es auch bei der Behandlung metaphysischer Fragen das Allererste sein, zu dem Grundproblem, zu dem die betreffende Frage gehört, Stellung zu nehmen. Wenn es einen Gerichtshof für diese Dinge gäbe, so dürfte ohne diese Voraussetzung auf dem Gebiete der Philosophie überhaupt Niemand zum Wort gelassen werden. Geschähe das, dann würde wenigstens zunächst Ordnung und Übersicht in die philosophische Diskussion kommen, nicht aber würden, wie es jetzt der Fall ist, und wie es Goethe so treffend ironisiert: „alle zwar n a c h e i n a n d e r aber nicht m i t e i n a n d e r reden."

Auch beim Erkenntnisprobleme stehen sich bekanntlich ungezählte Grundanschauungen gegenüber. Es gilt daher auch bei unserem, die metaphysischen Grundlagen der Erkenntnis betreffenden Gegenstand vor allem andern Stellung zu den Grundanschauungen dieses letzteren Problems zu nehmen. Diese Stellungnahme aber kann für den, der auch für metaphysische Probleme den p o s i t i v e n Standpunkt als den allein wissenschaftlichen und darum allein fruchtbringenden und berechtigten ansieht, nicht zweifelhaft sein. Das von diesem Standpunkt allein in Frage kommende System ist und kann nicht das als Idealismus bezeichnete System sein, bei dem alles Erkennbare und Erkannte lediglich als Erzeugnis unseres Ich aufgefaßt wird. Denn diese Auffassung führt letzten Endes durch ihre völlige Verneinung der Existenz der Außenwelt zum Immaterialismus und Solipsismus, damit aber zur völligen Verrückung jedes natürlichen Standpunkts, ja zur kompletten Sinnlosigkeit. Aber auch der Realismus kann diese taugliche Unterlage nicht abgeben, denn er verfällt in den entgegengesetzten Fehler, indem er das Erkannte mit der Wirklichkeit ohne Weiteres gleichsetzt und damit die unveräußerlichen Einsichten völlig ausschaltet, die man bei tieferem Eindringen in die Erkenntnisvorgänge erhält. Eine taugliche Unterlage für das Erkenntnisproblem kann vielmehr nur die hiernach allein noch verbleibende und in Betracht kommende Grundanschauung abgeben, die man als „I d e a l - R e a l i s m u s" oder „P h ä n o m e n a l i s m u s" [2]) bezeichnet. Nach diesem System wird die reale Existenz

[2]) Empiriokritizismus (Avenarius), idealistischer Positivismus und Relativismus.

einer unabhängig von unserem Ich bestehenden Außenwelt als Wesenswelt, als Welt der Wirklichkeit anerkannt. Diese Wesenswelt, dessen hat man sich zu bescheiden, entzieht sich als solche zwar völlig unserer Erkennbarkeit, wohl aber, das sind wir durch eine den Charakter des Naturgesetzes an sich tragende Denknotwendigkeit gezwungen, anzunehmen, beeinflußt (affiziert) sie durch ihre „kosmischen Anstöße" unabhängig von unserem Willen die Wahrnehmungen unserer äußeren Sinne dergestalt, daß sie für deren Inhalt allein maßgebend wird und damit die Unterlagen für die Herstellung wenigstens des Erscheinungsbilds der Welt in uns bietet. Die erkenntnistheoretische Grundanschauung also keines Geringeren als des großen Königsberger Weisen vom „Ding an sich" als dem Absolut-Realen, die er selbst als „transzendentalen Idealismus" oder „Phänomenalismus" bezeichnet hat, ist es, die man seiner Auffassung zugrunde legen muß, wenn man vom metaphysischen Standpunkte aus zu einer wissenschaftlichen Lösung der Frage nach den Grundlagen unseres Erkenntnisverfahrens gelangen will. In der Tat hat Kant durch die Aufstellung jener seiner Lehre vom transzendentalen Idealismus oder Phänomenalismus der Philosophie unvergängliche Dienste erwiesen. Und zwar beruhen diese Verdienste in einem Doppelten. Zunächst hat er mit dieser Lehre für die Psychologie einerseits jede weitere Erörterung über das hinter der Erscheinung stehende Wesen ebenso des Erkennens wie der Seele selbst abgeschnitten und die Psychologie damit aus dem alles verwirrenden Nebel befreit, in den sie durch die unzulässige Hereinziehung anderer metaphysischer Gesichtspunkte geraten war, anderseits sie ausschließlich auf die innere Beobachtung also die Erfahrung verwiesen, hierdurch aber die Bahn zur positiven und damit allein wissenschaftlichen Behandlung der Psychologie freigemacht. Zum andern aber hat Kant durch jene seine Lehre eben damit, daß er für die Psychologie den positiven Boden bereitet, auch für die Metaphysik, die sich nur auf die Psychologie aufbaut und aufbauen darf, erst eine feste Unterlage geschaffen, auf der nunmehr auch sie ein wissenschaftliches Gebäude zu errichten in die Lage versetzt worden ist. Nun hat Kant zwar für seine Philosophie selbst den nurgedachten Nutzen aus seiner Lehre vom Phänomenalismus nicht, wenigstens nicht voll gezogen. Kant gleicht in dieser Hinsicht vielmehr jenem großen Gesetzgeber des auserwählten Volks, der vom Berge Nebo herab das gelobte Land,

zu dem er sein Volk geführt, zwar erblicken aber nicht selbst betreten sollte. Denn er selbst hat sich jene Möglichkeit abgeschnitten, und zwar hinsichtlich der Psychologie dadurch, daß er diese durch ihre Zuweisung zur bloßen Anthropologie überhaupt aus dem Kreise der Philosophie heraus verwies und an ihre Stelle seine lediglich erkenntnistheoretische, aber auch die Sache nicht einmal treffende oder fördernde Lehre von den „reinen Begriffen" setzte, hinsichtlich der Metaphysik aber dadurch, daß er dieser bloß regulativen nicht aber konstitutiven Wert zuerkannte und ihr damit überhaupt den Charakter einer Wissenschaft absprach. Trotzdem wird durch alles das der Wert jenes Grundsatzes selbst und seine bahnbrechende Bedeutung für die Philosophie in keiner Weise angetastet oder eingeschränkt. Diese bahnbrechende Eigenschaft bleibt vielmehr dem unerachtet durchaus bestehen und sie bekundet sich auch praktisch dadurch immer von Neuem aufs Drastischste, daß man, so oft auch nach Aufstellung dieses Grundsatzes Versuche gemacht worden sind, für die Philosophie eine andere Basis zu gewinnen, — man denke nur an die gesamte Spekulation nach Kant — sich doch stets gezwungen sah, nach mehr oder minder verfehlten Versuchen beschämt von jenen Abwegen zurückzuschleichen (Schopenhauer) und sich wieder dem von Kant gewiesenen Wege zuzuwenden, der unter allen allein zum Ziele führen kann. In der Tat nur dieser Weg, daran muß unbedingt festgehalten werden, vermag die Philosophie aus ihrer gegenwärtigen unseligen Lage, bei der namentlich im Hinblick auf die immer glänzender sich gestaltenden Erfolge der Naturwissenschaften auch die treusten Anhänger an ihr irre zu werden beginnen, zu befreien und sie zu einer fruchtbaren Wissenschaft zu machen, ja selbst ihr die Wege zur „königlichen" Wissenschaft zu bahnen, die sie ihrem ganzen Wesen und ihrer Sendung nach unter den Wissenschaften sein soll.

Freilich setzt das voraus, daß man sich hierbei von den Irrwegen freihält, durch deren Betreten Kant selbst bei der Ausgestaltung jener Grundanschauung namentlich infolge seiner Lehre von der aprioristischen Erkenntnis und der hieran geknüpften Theorie von den reinen Begriffen, nicht weniger aber durch seine Lehre von den synthetischen und analytischen Urteilen, sowie durch die Unterscheidung der konstitutiven und regulativen Erkenntnisse und die an die letztere geknüpfte Lehre von den „Ideen" seinerseits sich um den Erfolg gebracht hat, der von ihm hierbei angestrebt worden.

Und sicherlich würde die durch den Neukantianismus, der ja bekanntlich eine große Anzahl der bedeutendsten Köpfe unter den Philosophen der Gegenwart zu seinen Anhängern zählt, sowie die durch Vaihinger gegründete Kantgesellschaft mit der von ihr unterstützten Zeitschrift „Kantstudien" in großem Stile angebahnte Rückkehr zu Kant bereits jetzt noch viel namhaftere Ergebnisse für die Philosophie gezeitigt haben, hätte sie noch einen stärkeren Ton auf die Klar- und Richtigstellung gerade jener Abwege Kants gelegt, als es tatsächlich bisher geschehen ist. Auch von dem gegenwärtig berechtigtes Aufsehen erregenden Werke Vaihingers über die „Philosophie des Als-Ob" läßt sich nun zwar nicht schlechthin sagen, daß es die nur gekennzeichnete präjudizielle Aufgabe bereits voll erfüllt hätte. Trotzdem kann man von diesem Werke wohl behaupten, daß es wie kein anderes vor ihm geeignet ist, die volle Erkenntnis und Durchführung der Grundanschauung vom Ideal-Realismus anzubahnen und dadurch in der Tat eine neue Epoche für die Philosophie heraufzuführen. Denn Vaihinger leitet uns durch sein Werk wenn schon nicht auf jenen von Kant angewiesenen Heerweg zur wahren Erkenntnis selbst, wohl aber führt er uns überall unmittelbar neben ihm her, und es bedarf nur noch weniger Schritte zur Seite, um auf jenen Heerweg selbst herüber zu treten und auf ihm zum erwünschten Ziele zu gelangen. Das Letztere, nachdem es Vaihinger so wirksam vorbereitet, gar herbeiführen zu helfen, dazu sollen die nachstehenden Darlegungen über die metaphysischen Grundlagen unseres Erkenntnisverfahrens dienen, und wir werden diese Darlegungen nunmehr damit einleiten, daß wir zunächst aufzeigen, wie an der Hand der ideal-realistischen Grundanschauung die grundlegenden Vorstellungen von einem Nicht-Ich und einer Außenwelt in uns erzeugt werden, um dann zur Darstellung der Formen und Gesichtspunkte, nach denen sich unsere Erkenntnis dieser Außenwelt selbst vollzieht, überzugehen.

Nicht-Ich. Außenwelt.

Auch bei den Wahrnehmungen, die wir mittelst des *inneren* Sinnes machen, liegen die Verhältnisse nicht so, daß bei ihnen überall und unbedingt unser Wille für Inhalt und Gegenstand dieser Wahrnehmungen bestimmend wäre. Wie unser inneres Ich vielmehr in seiner Einrichtung und Betätigung, in der Charakteranlage und in-

tellektuellen Befähigung, in der Art seiner Vorstellungs- und Willensbildung an bestimmte, unserer Willkür entzogene Gesetze gebunden ist, so können naturgemäß auch die Beobachtungen, die wir mittelst des inneren Sinnes an unserem Ich vornehmen, den Inhalt der inneren Wahrnehmungen nicht ihrerseits etwa frei und nach Willkür bestimmen. Sondern dieser Inhalt wird auch bei ihnen unserem Ich diktiert und aufgenötigt, ist also auch bei ihnen ein von unserem Ich unabhängiger. Immerhin nehmen wir aber doch bei diesem Teil unserer Vorstellungen auch nichts außer unserem Ich wahr, nehmen wir zwar eine Gebundenheit aber doch immer nur eine solche unserer selbst, durch uns selbst, nur eine solche unseres Ich durch dieses Ich selbst wahr. Wesentlich anders bei den Wahrnehmungen der äußeren Sinne. Hier bleibt zwar der Inhalt der Wahrnehmungen durchaus ebenfalls nur das Erzeugnis unseres inneren Ich, bei dem sich unmittelbar miterzeugend außer unserem Ich nichts beteiligt. Dennoch wird der Inhalt dieser Wahrnehmungen nicht von unserem Ich bestimmt, sondern von einem Etwas, das nicht von unserem Willen abhängig ist, das nicht mit unserem Ich zusammenfällt, nicht an unser Ich gebunden und nicht mit unserem Ich identisch sein kann. Wenn wir die Augen aufschlagen, so steht es nicht bei uns, zu bestimmen, was wir dann sehen. Sondern unsere Sinne müssen aufnehmen und können nur wiedergeben, was ihnen von außen entgegengebracht wird. „Bei dem Akte des Wahrnehmens ist das denkende Empfinden des betr. Gegenstandes mein. Dieser selbst aber als das bestimmte Ziel meines denkenden Empfindens wird mir aufgezwungen." (Schwarzkopff) [3]). Der von unseren Sinnen wahrgenommene Gegenstand stellt sich sonach als etwas von unserem Willen völlig unabhängiges und selbständiges dar, unabhängig und selbständig sowohl seinem Entstehen und Vergehen als seinen Eigenschaften und seiner Betätigung, seiner Entwicklung und seinen sonstigen Geschicken nach, mit einem Worte, er stellt sich unserem Ich gegenüber als Nicht-Ich dar.

Die gekennzeichnete Abhängigkeit und Unselbständigkeit des Inhalts unserer äußeren Wahrnehmungen bedingt aber doch zunächst und solange nicht Weiteres dazu kommt, nur diese letztere Vorstellung,

[3]) Dessen geistvolle Schrift: „Das Wesen der Erkenntnis" in den Kantstudien Bd. XVI, Heft 4 S. 464 ffg. sehr einseitig und mit wenig Verständnis beurteilt wird.

nur die Vorstellung von einem Nicht-Ich, nicht aber bedingt sie auch die Vorstellung von etwas außer uns im Raume, also die Vorstellung von einer Außenwelt. Denn das, was unser Auge an Farben und Lichteindrücken wahrnimmt — und diese sind es allein, die beim Sehen wahrgenommen werden — braucht noch nicht Gegenstand außer uns im Raume zu sein, ebenso wie die Farben eines Gemäldes nur Farben nicht aber die Gegenstände selbst bilden, die sie darstellen sollen. Um uns etwas als außer uns im Raume befindlich vorzustellen, dazu gehört vielmehr auch noch, daß wir uns durch die eigene Betätigung im Raume des Vorhandenseins des letzteren bewußt werden, gehört somit vor Allem die Möglichkeit der Änderung unseres Standpunktes im Raume, mit andern Worten die Bewegungsfreiheit unseres Körpers, durch die namentlich auch die Betätigung des Sinnes ermöglicht wird, durch den wir neben dem Auge die Vorstellung von der plastischen Eigenschaft also von dem räumlichen Vor- und Zurücktreten der Gegenstände, ihren Tiefenverhältnissen, erhalten: des Tastsinns. Nur wenn diese Bewegungsfreiheit unseres Körpers und unseres Auges sowie die Betätigung des Tastsinnes den sonstigen Sinneswahrnehmungen hinzutritt, erkennen wir die Gegenstände als außer uns im Raume befindlich, bildet sich in uns neben der Vorstellung von einem Nicht-Ich auch noch die Vorstellung von der Außenwelt[4]).

Was nun das Erkennen dieser Außenwelt anlangt, so geht daraus, daß wir die Außenwelt nur mit Hilfe und auf Grund der Wahrnehmungen der äußeren Sinne erkennen können, hervor, daß das, was wir in solcher Weise erkennen, niemals mit dem Wesen, niemals mit der Wirklichkeit selbst zusammenfallen, niemals Wesen und Wirklichkeit selbst sein kann, sondern immer nur Wiedergabe, Abbild, „Vorstellung" der Wirklichkeit ist. Aber auch als Wiedergabe und Abbild entsprechen die Wahrnehmungen von der Außenwelt nicht ihrem Gegenstande, dem Wirklichen. Die Farben-

[4]) „Es ist zum Mindesten fraglich, ob das vollständig ruhende Doppelauge jemals einen stereometrischen Raum sich konstruieren könnte. Aber unsere Augen bewegen sich, der Akkomodationsmuskel spielt, der Kopf wird gedreht, der ganze Körper vorwärts bewegt, die Gesichtsempfindungen werden durch Betasten kontrolliert und so eine große Summe neuer assoziierter Bewegungs- und Tastvorstellungen erworben. Durch diese Assoziation erhält unsere Gesichtswahrnehmung erst ihren stereometrischen Charakter" (Ziehen).

und Lichtempfindungen des Auges geben keineswegs die Ätherschwingungen, die Tonempfindungen keineswegs die Luftschwingungen. der Geruch keineswegs die Gegenstandsteile wieder, durch die die gedachten Empfindungen hervorgerufen werden und deren Abbild sie sein sollten. Trotz dieser unbestreibaren Inkongruenz unserer Sinneswahrnehmungen mit der Wirklichkeit steht aber doch das Eine ebenso unumstößlich fest, nämlich daß das mit Hilfe der Sinneswahrnehmungen gewonnene, nach dem Gesagten nur als „Erscheinungsbild" sich darstellende Weltbild, mag es auch mit der Wirklichkeit nicht zusammenfallen, sondern nur ein Abbild darstellen, doch das Einzige ist, was wir von der Wirklichkeit und dessen Wesen zunächst erkennen können. Denn alle die Behauptungen über ein unmittelbares Erfassen des Erkenntnisgegenstandes, die man unter der Bezeichnung „unmittelbares, visionäres Schauen". „Intuition", „Divination", „substantielles Wissen" oder wie man es sonst noch genannt hat, in die Philosophie einzuführen gesucht hat, sie haben sich sämtlich als eitel Schaumschlägerei, als Blasen erwiesen, die im gärenden Kessel der Spekulation nach oben getrieben worden, lediglich um an der Hohles nicht duldenden Luft zu zerplatzen. Da nun aber eine Daseinsführung ohne Vorstellung von der Außenwelt völlig unmöglich und anderseits als Erkenntnismittel für die Außenwelt nur jenes Erscheinungsbild gegeben ist, so bleibt also und solange, bis zu dem bisherigen nicht noch ein weiteres Erkennen hinzu kommt, schlechterdings nichts übrig, als jenes bloße Erscheinungsbild vorläufig für die Wirklichkeit selbst zu nehmen. es an die Stelle der Wirklichkeit zu setzen und allem unseren weiteren Erkennen als alleinige und ausschließliche Unterlage zu grunde zu legen. „Wir vermögen zwar einen strikten Nachweis irgend welcher Realität nicht zu erbringen. Da wir sie aber gebrauchen, so postulieren wir Realität und setzen sie" (Külpe). Dabei bleibt das Wesen, die Wirklichkeit als Ur- und Hintergrund des Erscheinungsbildes trotzdem noch durchaus bestehen und macht sich auch praktisch fortwährend noch in dieser seiner Eigenschaft, und zwar in doppelter Beziehung geltend. Einmal insofern als die Gestaltung des Erscheinungsbildes nicht von unserem Willen abhängig ist, sondern maß-, form- und gesetzgebend für dasselbe allein jenes außer uns angenommene Absolut-Reale bleibt und sodann insofern, als uns die Erkenntnis von der bloßen Erscheinungsnatur des Weltbildes der An-

sporn wird, dieses Bild durch dessen unausgesetzte weitere Prüfung auf seinen Wirklichkeitsgehalt immer eingehender zu untersuchen und dadurch seinem Urbilde immer mehr anzunähern.

Was aber gegenüber dem sich in solcher Weise vollziehenden Erkennen unser „Wissen" von der Außenwelt anlangt, so ergibt sich für dieses aus dem dargestellten Wesen unseres Erkennens folgendes. Mit unserem Erkennen von der Außenwelt, das nach dem Gesagten einer fortwährenden Vertiefung im Sinne der weiteren Annäherung an das Wirkliche fähig und bedürftig ist, demnach aber in seinen Unterlagen der Ergänzung und Veränderung unterliegt, ruht nach alledem auch unser gesamtes Wissen von der Außenwelt auf schwankender Grundlage, ist auch all unser Wissen dazu verurteilt, alle die Schwankungen mitzumachen, die diese seine Grund- und Unterlage erleidet, jenachdem sie durch tieferes Eindringen in die Wirklichkeit sich ändert oder ergänzt wird. Daraus folgt, daß innerhalb des Rahmens des so angetanen Erkenntnisverfahrens eine unbedingt sichere Erkenntnis, ein unbedingt sicheres, d. h. der Wirklichkeit gleichkommendes Wissen von vornherein ausgeschlossen ist. Selbst das Wissen, das wir als „exaktes" zu bezeichnen pflegen, ist sonach von diesem Standpunkte, vom Standpunkte des Wesens und der Wirklichkeit aus, kein unbedingtes Wissen, sondern ebenfalls nur ein Wissen mit Vorbehalt und unter Bedingungen. Wie wir aber im Mangel aller und jeder weiteren Erkenntnismöglichkeit das als Wirklichkeit ansehen müssen und allein unserem weiteren Erkennen zugrunde legen können, was uns durch die Sinneswahrnehmungen vermittelt wird, also das Erscheinungsbild der Welt, so verwandelt sich auch der Begriff „Wissen", der an sich die Übereinstimmung unserer Verstellungen mit der Wirklichkeit bedeutet, nunmehr dahin, daß er die Übereinstimmung nicht mehr mit der Wirklichkeit, sondern mit dem bloßen, auf gesetzmäßigem Wege gewonnenen Erscheinungsbilde bedeutet und demgemäß auch verschiedener Abstufungen, Grade, fähig ist, je nachdem die betreffenden Vorstellungen durch die vorhandene, die tatsächlich gegebene Erkenntnisunterlage ihre Beglaubigung finden oder nicht.

Auch die Philosophie oder Seinswissenschaft, der das Verdienst gebührt, das dargelegte Wesen unserer nur hypothetischen und problematischen Erkenntnis von der Außenwelt aufgedeckt zu haben, so unsägliche Anstrengungen sie gemacht hat, sich andere Erkenntnis-

mittel und einen andern Erkenntnisweg beizulegen, wofür für alle Zeiten das bezeichnendste Beispiel das Bestreben der sogenannten Identitäts-Philosophie, Subjekt und Objekt, Denken und Sein in Eins zu setzen, bleiben wird, auch die Philosophie hat für ihr Vorgehen und Verfahren platterdings keine anderen Erkenntnismittel, als sie die profane Erkenntnis hat und muß sich demnach trotz allen Sträubens in den Gedanken finden, muß sich dabei bescheiden, daß, wenn sie Wissenschaft sein will, auch sie nur das Erscheinungsbild der Außenwelt, wie es mit Hilfe der äußeren Sinne gewonnen wird, zugrundelegen und ihr Wissensgebäude auf ihm allein errichten kann. Allein dann, wenn sie auf dieses Weltbild als das Positive, das „Gegebene" ihre Erkenntnisse gründet, vermag sie diesen Erkenntnissen zwar nicht unbedingt festen aber doch den festesten Halt zu geben, den menschliches Wissen überhaupt haben kann. Jede andere Unterlage, mag sie nun in dem sogenannten unmittelbaren Schauen oder in bloß logischen Konstruktionen oder gar bloß auf Phantasie beruhen, kann dieser Erkenntnis gegenüber überall nur eine willkürliche, nur eine gestalt- und haltlose, jedenfalls aber niemals eine wissenschaftliche sein, die doch die philosophische Erkenntnis unter allen Umständen sein soll. Man bezeichnet die Richtung der Philosophie, die sich dementsprechend ausschließlich auf das „Gegebene" stützt, als Positivismus. Sie ist nach dem Dargelegten die Richtung, die unter allen allein auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erheben kann. Auch die Philosophie stützt sich somit im Positivismus zwar letzten Endes ebenfalls auf die Erfahrung. Trotzdem fällt sie deshalb in ihrer Methode noch nicht mit den übrigen Wissenschaften zusammen, unterscheidet sich vielmehr immer noch sehr wesentlich von ihnen. Denn sie bleibt nicht wie diese bei der Erfahrung stehen, sondern sie greift über diese hinaus in das Gebiet des Unendlichen und Unbedingten, hierbei von der durchaus richtigen Annahme ausgehend, daß unsere Erkenntnis zwar nicht nach ihrem Ursprung wohl aber nach ihrem End- und Ausgangspunkte hin über die Erfahrung hinaus gelangen und damit auch eine Unterlage für die Metaphysik gewinnen kann. Wie der Mensch, der den festen Boden der Erde unter sich hat, nicht vom Schwindel gepackt wird bei dem Gedanken daran, daß diese unsere Erde frei und anscheinend haltlos im Äthermeer schwimmt, wie er sich vielmehr auf jenem seinem festen Standpunkt sicher

und von ihm allein aus in der Lage fühlt, zu sein und sich auszuwirken, so darf sich auch der Philosoph bei dem Gedanken an das im Äthermeere der Wesenswelt anscheinend haltlos schwebende Erscheinungsbild der Welt nicht vom Schwindel packen lassen, darf er nicht seine sichere Erfahrungs-Grundlage aufgeben, sondern auch er muß von ihr aus seine Aufgabe zu lösen suchen und kann sie nur von ihr aus lösen.

Die Voraussetzungen des Erkennens der Außenwelt.

Nun aber kommen wir zu der eigentlichen Frage unserer Darstellung, zu der Frage: in welchem Verhältnisse steht das, was uns unsere äußeren Sinne in der dargestellten Weise als Daten, als Unterlage, als Vorwurf für die Erzeugung des Wiltbildes liefern, zu unserem sonstigen, den Stoff verarbeitenden Erkenntnisverfahren, mit andern Worten, auf welchem Wege bringen wir jenen Erkenntnisgegenstand unserem Verständnisse näher? Das, was allein die Sinne uns an solchen Daten liefern, ist zunächst nichts als ein buntes Gemisch von Farben- und Lichtempfindungen, von Tastempfindungen, Gehörs-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen, die wir bildlich und ganz in Übereinstimmung mit der ideal-realistischen Grundauffassung als „Eindrücke" bezeichnen, unseren Verstand dabei gewissermaßen einer Wachstafel oder der Walze in einem Phonographen mit ihrer Empfänglichkeit zur Aufnahme aller möglichen Eindrucksspuren vergleichend. Eine so beschaffene Wiedergabe der Außenwelt ist selbstverständlich an und für sich zunächst für unsere Daseinsführung, und zwar sowohl in praktischer wie theoretischer, in leiblicher wie geistiger Beziehung gleich wert- und bedeutungslos. Sie kann Wert und Bedeutung für uns nur erst dann und insoweit erhalten, wenn und insoweit wir jenes bunte Gewühl von Sinnesempfindungen entwirren, ordnen, regeln also die betr. Erscheinungen unserem auf diese Ordnung und Regelung angewiesenen Verständnis näher bringen. Was heißt das aber: die Außenwelt in solcher Gestalt unserem Verständnis näher bringen und worin besteht dieses Näherbringen, wie vollzieht es sich? Zweierlei steht hier von vornherein und unbedingt fest, nämlich einmal ergibt sich auf formellem Gebiete als unerläßliche Voraussetzung für ein Verstehen der Außenwelt die, daß

unser Erkenntnisverfahren im Verhältnis zur Außenwelt vor allen Dingen seiner äußeren Anlage und Einrichtung nach so angetan sein muß, daß uns durch sie ein Verständnis der Außenwelt ermöglicht wird. Da der Erkenntnisstoff der Außenwelt uns vollständig unabhängig von unserem inneren Ich entgegengebracht wird, so wäre das Gegenteil, nämlich daß dieser Stoff sich durch seine vollständige Inkongruenz mit der Einrichtung unseres Erkenntnisverfahrens der Zugänglichkeit des letzteren völlig entzöge, nicht unmöglich, und in diesem Falle natürlich jedes Verständnis der Außenwelt für uns von vornherein ausgeschlossen. Die zweite Voraussetzung liegt auf materiellem Gebiete und besteht darin, daß, da wir zur Erkenntnis der Außenwelt in materieller Hinsicht schlechterdings nichts weiter mitbringen, als die Kenntnis von unserem inneren Ich, die Außenwelt nur dann und insoweit unserem Verständnisse zugängig ist, als die Kenntnis von unserem inneren Ich es ermöglicht. In beiden Beziehungen ergibt sich also als unumstößliche und fundamentale Tatsache die, daß das Eindringen in das Verständnis der Außenwelt in nichts Anderem besteht und bestehen kann, als darin, daß wir die Außenwelt in irgendwelcher Weise zu unserem inneren Ich in Beziehung bringen und daß nur, insoweit uns dies gelingt, eine Erkenntnis der Außenwelt möglich ist.

Untersuchen wir nun dieses In-Beziehung-Bringen der Außenwelt zu unserem inneren Ich, das Verfahren hierbei und seine Voraussetzungen näher und zwar zunächst:

I. in formeller Hinsicht,

in Hinsicht also auf die äußere Einrichtung und Anlage der Außenwelt einerseits und unseres Erkenntnisvermögens anderseits, so ergibt sich folgendes. Das Material, das uns die Sinne namentlich aber der vollkommenste und universellste unter ihnen, das Auge, von der Außenwelt liefern, kennt nach keiner Richtung hin ein Ende oder Grenzen. Je mehr wir diesem Materiale nachgehen, umsomehr von ihm drängt sich uns auf, um so mehr werden wir gewahr, daß es nach allen Richtungen hin unermeßlich und unerschöpflich ist. Einem solchen Materiale würde unser Erkenntnisvermögen nur entsprechen, wenn es in seiner Aufnahme-

fähigkeit ebenfalls unermeßlich und unerschöpflich, insbesondere aber imstande wäre, das ihm als Ganzes und Gleichzeitiges Entgegentretende auch seinerseits als Ganzes und gleichzeitig zu erfassen. Nur dann, wenn es diese Eigenschaften aufwiese, würde unser Erkenntnisvermögen seinem Erkenntnisstoffe angepaßt und gewachsen sein. Wie unendlich viel beschränkter und kleiner stellt sich demgegenüber aber in Wirklichkeit unsere Erkenntnisfähigkeit? Alles weniger als aufs Erkennen des Ganzen und dessen gleichzeitige Aufnahme eingerichtet, vermag es von dem Ganzen gleichzeitig und mit einem Male nur kleine und kleinste Ausschnitte aufzunehmen. Wie unserm Auge die Außenwelt in Gestalt eines großen Meeres von Farben und Lichteindrücken als ein Ganzes gegenübertritt, wie wir aber, wenn wir von diesem Farben- und Lichtmeer etwas genauer erkennen wollen, den betr. Teil des vor uns befindlichen Bildes in den sogenannten „Blickpunkt" bringen müssen und dieser Blickpunkt immer nur einen sehr kleinen Teil des ganzen Bildes umfaßt, in derselben Weise vermag auch unser geistiges Auge das vor ihm liegende Weltbild nur dann seinem Verständnisse näher zu bringen, wenn wir dieses Bild in kleinste Teile, fast möchte man sagen, in Punkte zerlegen und so in den geistigen „Blickpunkt" bringen, wenn wir es mit dem geistigen Auge gewissermaßen wie mit der Hand „begreifen", also in „Begriffe" bringen. Je größer diese Ausschnitte, diese Teile sind, um so dunkler, allgemeiner, verschwommener sind die Begriffe von ihnen, je kleiner, um so mehr sind sie der Deutung und Erfassung zugänglich, also um so „deutlicher" und „faßlicher" sind sie.

Das Weltbild muß in dieser Weise also durch die „Enge" der Begriffe hindurchgehen, um von uns verstanden zu werden. Das ist es, was wir damit sagen wollen, wenn wir unsere Erkenntnis als „Teilerkenntnis", als „Begriffs"-, als „Diskursiverkenntnis" bezeichnen. In solcher Weise ist unser Erkenntnisvermögen seinem äußeren Umfang nach, um es einmal so zu bezeichnen, eingerichtet. Nun fragt sich aber, ob dieser Eigenschaft als Teil- oder Begriffserkenntnis auch die Einrichtung der mittelst seiner zu erkennenden Außenwelt entspricht, ob die Außenwelt, die uns an sich als Ganzes gegenübertritt, also sich auch ihrerseits in solche Teile überhaupt zerlegen läßt, wie es diese Begriffserkenntnis erfordert. Es ließe sich ganz wohl denken, daß dem nicht so wäre, und tatsächlich ist dem auch nicht bloß bei großen Teilen, sondern sogar bei dem weitaus größten Teile

der Außenwelt nicht so. Den allergrößten Teil der Außenwelt bildet das den Weltraum ausfüllende Äthermeer. Dieses Äthermeer hat tatsächlich die Eigenschaft, daß es weder für das Auge noch für den Verstand nach den äußeren Eindrücken teilbar ist. Es stellt sich uns äußerlich vielmehr als ein einheitliches großes Ganzes und daher unserer Teil- oder Begriffserkenntnis als gänzlich unzugänglich dar. Ebenso ist das bei dem uns umgebenden Luftmeer und dem den größten Teile der Erdoberfläche bedeckenden Weltmeere der Fall. Wäre die ganze Welt so eingerichtet wie diese ihre Teile, so würde auch sie unserem Verständnisse beinahe völlig unzugänglich sein. In Wirklichkeit ist sie aber nicht, wenigstens nicht überall in der gedachten Weise, sondern so eingerichtet, daß es auch andere Teile und dabei, was von besonderer Bedeutung ist, vorwiegend in der Umgebung des Menschen gibt, die eine Zerlegung in weitere und solche Teile, wie sie unserem Begriffsvermögen entsprechen, ihrerseits zulassen, ein Umstand, der für uns so wichtig ist, daß uns durch ihn überhaupt erst eine Daseinsführung auf diesem Planeten ermöglicht wird. Und zwar ist der Stoff, den diese Teile der Außenwelt liefern, nicht bloß teilbar nach den Wahrnehmungen der einzelnen Sinne, sondern auch die Wahrnehmungen jedes einzelnen Sinnes wiederum weisen Verschiedenheiten in unzähligen Abstufungen auf, nach denen wir eine Teilung dieses Erkenntnisstoffes angemessen unserem Begriffsvermögen vorzunehmen in die Lage kommen, und auf die wir nun das ganze Gebäude unserer weiteren Erkenntnis errichten können.

Durch diese Teilung des Erkenntnisstoffs, und zwar nur erst durch sie tritt nun für unser Erkenntnisverfahren, soll anders aus den Sinneswahrnehmungen ein Weltbild werden, die Notwendigkeit an uns heran, die in solcher Weise künstlich gebildeten, unter sich zusammenhangslosen Teile des Erkenntnisbildes zu einander auch wieder künstlich in Beziehung zu bringen, und zwar ist es das Erste hierbei, sie in ihrer Folge neben einander zu ordnen. Diese Ordnung der Teile in ihrer Folge *nebeneinander* bezeichnen wir als die Ordnung der Dinge im „*Raum*“. Der Begriff „Raum“ ist hiernach erst infolge der geschilderten Teilung des Erkenntnisstoffs entstanden und bedeutet somit das Verhältnis, in dem die bei dieser Teilung sich ergebenden Gegenstände der Außenwelt in ihrer Folge nebeneinander zu sich stehen [5]). Es geht hieraus ohne weiteres hervor, daß der

[5]) „Der Raum ist ein abstraktes Ordnungssystem“ (Mach).

Raum nichts Gegenständliches, nichts unseren äußeren Sinnen Wahrnehmbares, sondern schlechterdings nur der für uns durch die Eigenschaft unserer Erkenntnis als Teilerkenntnis nötig gewordene Begriff (Reihen-, Beziehungs-, Verhältnisgriff) von der Folge der Gegenstände nebeneinander ist, eine zwar ohne weiteres einleuchtende und unumstößliche Wahrheit, aber eine Wahrheit, deren Entdeckung erst Kant vorbehalten gewesen ist, und die leider auch trotz Kant immer noch dann und wann angezweifelt wird.

Da unsere Erkenntnis aber auch in dem weiteren Sinne nur eine Teilerkenntnis ist, daß wir gleichzeitig nur e i n e n Gedanken denken können, und unser Weltbild sonach aus nicht gleichzeitig, sondern n a c h e i n a n d e r entstandenen Vorstellungen besteht, so macht sich infolge der nurgedachten Eigenschaft unserer Erkenntnis außer der Ordnung der Dinge nebeneinander, der Ordnung also im Raume, auch eine solche noch n a c h e i n a n d e r erforderlich, und für diese haben wir die Bezeichnung „Z e i t", von der inbezug auf ihre Entstehung und Gegenständlichkeit durchaus dasselbe gilt, was eben über den Begriff „Raum" gesagt worden ist.

Auch dadurch, daß sich die Außenwelt der Eigenschaft unserer Erkenntnis als Teil- oder Begriffserkenntnis entsprechend in Teile zerlegen und so zu unserem Ich in Beziehung bringen läßt, würde unserer Erkenntnis jedoch noch nicht viel geholfen sein, wenn die Außenwelt nicht auch in andern ebenso wesentlichen Beziehungen in ihrer Einrichtung der Anlage unseres Erkenntnisvermögens entgegenkäme. Unser Begriffsvermögen nämlich ist in seiner Aufnahmefähigkeit nicht so verschwenderisch ausgestattet, daß es — natürlich nur nacheinander, und mit dem Gedächtnis, da wir gleichzeitig eben mehr als Einen Gedanken nicht denken können — so unzählig viele Begriffe bilden und in sich aufbewahren könnte, wie es an sich der ihm gegenüberstehende Erkenntnisstoff erheischte. Sondern wie die Begriffe in uns meist nur mühsam und unter längerem Zeitaufwande gebildet werden, so sind es auch verhältnismäßig, im Verhältnis nämlich zu dem unbegrenzten Erkenntnisstoff, selbst bei der längsten Lebensdauer doch nur wenige Begriffe, die wir uns bilden und dauernd in uns festhalten können. Wäre nun die Außenwelt so angetan, daß sich die durch Begriffe ausscheidbaren Teile von ihr in fortwährendem Wechsel befänden, kein Gegenstand also in den nächsten Augenblicken schon mehr unseren Sinnen als derselbe erschiene, sondern

jede Erscheinung im kürzesten Zeitraume die andere verdrängte und ablöste, so würde mit dem Schwinden des betr. Gegenstandes auch der über diesen gebildete Begriff für uns wertlos werden, und da es nur eine sehr beschränkte Anzahl Begriffe ist, die wir uns überhaupt bilden können, so würde dann unser Erkenntnisvermögen der Welt als seinem Erkenntnisgegenstande unter solchen Umständen natürlich vollständig hilflos gegenüberstehen. Und in der Tat gibt es auch große Teile der Außenwelt, bei denen das der Fall ist, so bei den Wolkengebilden und sonstigen Erscheinungen, die im Luftraume über uns, so bei den Wellen und sonstigen Veränderungen, die im Meere auftreten. Uns von den nurgedachten Erscheinungen, den einzelnen Wolken am Himmel, den einzelnen Wellen im Meere, Begriffe zu bilden, würde bei deren Flüchtigkeit nach Lage der Sache meist völlig wert- und bedeutungslos sein, fehlt doch für ihre Verwendbarkeit jede weitere Gelegenheit. Auch hier aber zeigt es sich, daß die Außenwelt als Erkenntnisgegenstand wenigstens bei zahlreichen ihrer Teile eine entgegenkommende ist, denn sie weist eine solche Einrichtung auf, daß diese Teile längere Zeit keinem Wechsel, keiner Veränderung unterworfen sind, mithin also längere Zeit hindurch unseren Sinnen als d i e s e l b e n erscheinen und wir sie so als festen Besitzstand unseres Erkenntnisschatzes ansehen und verwerten können. Das Gesagte gilt insbesondere von den festen Teilen der Außenwelt, der Erdrinde, den Gesteinen, den Mineralien, aber nicht minder auch von der Mehrzahl der Lebewesen, Menschen, Tiere, Pflanzen, die sämtlich ihre äußere und innere Verfassung längere Zeit beibehalten, sonach für unser Erkenntnisvermögen dieselben bleiben und daher auch eine d a u e r n d e Verwendung der für sie gebildeten Begriffe gestatten. Bei allen diesen Gegenständen verzinst sich sozusagen das in die Begriffe gesteckte Kapital durch deren längere und häufigere Verwendbarkeit mehr oder minder reichlich, während es im entgegengesetzten Falle vergeblich aufgewendet ist.

Aber auch damit würde die Erkenntnisfähigkeit noch nicht eine solche werden, daß sie uns eine unseren Bedürfnissen entsprechende Daseinsführung auf diesem Planeten möglich machte. Die verhältnismäßig kleine Anzahl von Begriffen, die wir uns auch bei der längsten Lebensdauer zu bilden, und die noch viel kleinere Anzahl, die wir dauernd im Gedächtnis festzuhalten vermögen, würde zu dem gedachten Zwecke auch nicht entfernt ausreichen, träte nicht den bis-

her festgestellten Einrichtungen der Außenwelt noch die weitere hinzu, die wir als Einrichtung der „Gruppenerscheinungen" bezeichnen können. Mit diesen Gruppenerscheinungen aber hat es folgende Bewandtnis.

Auch hier müssen wir von der durch die Rücksicht auf die Unabhängigkeit der Außenwelt von unserem Ich nahegelegten Möglichkeit ausgehen, daß die Außenwelt in dem nur berührten Punkte nicht nach den Erfordernissen unseres Erkenntnisvermögens eingerichtet wäre. Das letztere würde dann der Fall sein, wenn alle die einzelnen Erscheinungen der Außenwelt, die unserer Erfassung durch Begriffe zugängig sind, so von einander verschieden wären, daß sich keiner von ihnen unter einen gemeinsamen Begriff zusammenfassen ließe. Wir stünden dann mit unserem Erkenntnisvermögen und seiner bettelhaft geringen Anzahl von Begriffen einer Welt gegenüber, die selbst mit dem Millionenfachen dieser Anzahl von Begriffen für uns noch unzugänglich sein würde. „Wäre der Gang der Natur nicht objektiv so geregelt, daß wir auf subjektiver Seite zur Konzeption von Allgemeinbegriffen genötigt werden, ginge der Weltlauf chaotisch oder launenhaft von statten, so wäre unser Verstand der Natur gegenüber zur Ohnmacht verurteilt" (Liebmann). Auch hier aber tritt die wunderbare Erscheinung ein, daß die Natur, „als wollte sie, ein williges Lasttier, das Joch des in enge Schranken gebannten und deshalb unebenbürtigen Menschengeistes dennoch auf ihren Nacken nehmen", dem Menschen ihren Rücken bietet, ja ihm auch die Zügel zu ihrer Beherrschung selbst in die Hand legt, indem sie durch ihre Einrichtung hier der menschlichen Erkenntnis nicht bloß entgegenkommt, sondern ihr der sonst hilflosen und ohnmächtigen so recht eigentlich sogar, wie man so sagt, erst auf die Beine hilft. Nicht bloß unter den Lebewesen nämlich, sondern auch in der leblosen Natur und nicht bloß unter den körperlichen Dingen, sondern auch unter den körperlosen, räumlichen und zeitlichen Erscheinungen, gibt es solche, die sich in Millionen, ja Milliarden Fällen in ihren wesentlichen äußeren und inneren Eigenschaften dermaßen gleichen, daß wir sie sämtlich unter einen und denselben Begriff bringen

[6]) „Alle unsere Bemühungen, die Welt in Gedanken abzuspiegeln, wären fruchtlos, wenn es nicht gelänge, in dem bunten Wechsel Bleibendes zu finden" (Mach).

können. Nehmen wir unter ungezählten Fällen nur das Beispiel etwa einer Hammelherde an, so brauchen wir von dieser Herde bloß ein Tier nach seiner äußeren und inneren Körperbeschaffenheit, nach seiner geistigen Veranlagung, nach seinen körperlichen und geistigen Entwicklungszuständen, nach seiner Lebensweise usw. erforscht zu haben, um damit die nurgedachten Verhältnisse auch bei den sämtlichen übrigen Tieren dieser Gattung bei der ganzen Herde, ja bei allen dergleichen Tieren auf der ganzen Erde überhaupt mit gleicher Genauigkeit zu kennen. Dasselbe ist der Fall, wenn wir auch nur eine von den Tausenden Fichtenbäumen eines Waldes, von den Millionen Getreidepflanzen eines Feldes oder Grashalmen einer Wiese, auch nur ein Stück Schiefer oder Granit oder Sandstein eines vor uns befindlichen Felsens kennen. In allen diesen Fällen sind wir bei dem bloßen Anblick jenes Gegenstandes, auf Grund schon der äußeren Eigenschaften (Leiteigenschaften), auch wenn er uns vorher noch nie unter die Augen gekommen ist, wir also von dessen Dasein noch nicht die mindeste Kenntnis hatten, doch ohne weiteres in der Lage, alle die Eigenschaften (Begleiteigenschaften) zu kennen, die wir von dem einzelnen, zu dieser Gruppe gehörigen Gegenstand vorher festgestellt und kennen gelernt haben. Welcher ganz enorme Vorteil für unsere Erkenntnis in diesem Bestehen von Gruppenerscheinungen, die uns die sogenannten „abgezogenen" Begriffe ermöglichen, liegt, leuchtet ohne weiteres ein. Durch das Bestehen der Gruppenerscheinungen und nur erst durch sie erhalten wir die Möglichkeit zur Feststellung der Naturgesetze und damit auch die Möglichkeit der Herrschaft über die Außenwelt. Die ganze Naturwissenschaft und die ganze praktische Tätigkeit des Menschen zielt darauf ab, Erscheinungen der gedachten Art aufzufinden und sich mit ihnen zu umgeben. Um solche Gruppenerscheinungen zu ermitteln, zergrübelt der Mensch sein Gehirn, „beschleicht der Weise den schaffenden Geist, sucht er das vertraute Gesetz in des Zufalls grausenden Wundern" (Schiller). Zu alledem also wird unsere Erkenntnis nur befähigt durch das Bestehen jener Erscheinungen, die sich vom Standpunkte der Natur aus als Herden- als Gruppenerscheinungen, vom Standpunkte unseres Erkennens aus aber als die Ermöglichung einer wunderbaren, unsere Erkenntnisfähigkeit mit einem Schlage millionenfach potenzierenden Ökonomie unseres Denkapparats darstellen. „Wo solche Gruppenerscheinungen vorhanden sind,

wächst die Macht und die Herrschaft des Menschen ins Ungemessene, wo sie fehlen, steht der Mensch vor den Wundern der Schöpfung dem Kinde gleich hilflos und verlassen da."

II. In materieller Hinsicht.

Die bisherigen Untersuchungen haben ergeben, daß die Außenwelt in ihrer formellen Einrichtung und Verfassung in vielen Stücken der formellen Einrichtung und Anlage unseres Erkenntnisvermögens und Erkenntnisverfahrens entspricht. Unser Erkenntnisverfahren hat die Natur einer Teil- oder Begriffserkenntnis: die Außenwelt kommt dem entgegen, indem sie sich diesem Vermögen angemessen in Teile zerlegen läßt. Unser Erkenntnisverfahren setzt zu seiner wirksamen Betätigung eine gewisse Beständigkeit der in der Außenwelt auftretenden Erscheinungen voraus: die Außenwelt entspricht dem, indem sie tatsächlich Erscheinungen von solcher Beständigkeit aufweist. Unser Erkenntnisvermögen bedarf, um uns eine entsprechende Daseinsführung zu ermöglichen, der in der Bildung von Kollektivbegriffen (abgezogenen Begriffen) bestehenden Ökonomie des Denkens: die Außenwelt bietet diese Möglichkeit durch das Auftreten von Gruppenerscheinungen bei ihr.

Es würde nun eine weitere in das Gebiet der Metaphysik fallende Aufgabe sein, eine Aufgabe, die ebenfalls den Vorzug hätte, sich auf positivem Gebiete zu bewegen, näher zu untersuchen und festzustellen, wie sich der nach der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens nicht erkennbare Teil der Außenwelt quantitativ und qualitativ zu den erkennbaren Teilen verhält, ferner ob das Auftreten von Gruppenerscheinungen sowie die dadurch ermöglichten abgezogenen Begriffe im letzten Grunde mit den Platonschen „Ideen" zusammenhängt, also in dem über der Welt ausgebreiteten Netz von gewissen höheren, vorbildlichen Vorstellungen begründet ist, ebenso ob in allen den obengedachten Beziehungen überhaupt die Welt auf unser Erkenntnisvermögen oder nicht vielmehr unser Erkenntnisvermögen auf die Welt zugeschnitten ist. Alles dies näher zu erörtern aber muß einer andern Gelegenheit vorbehalten werden. Jetzt gilt es vielmehr, auch der andern Aufgabe noch gerecht zu werden, nämlich die Voraussetzungen festzustellen, die in materieller Beziehung, d. h. in Beziehung auf das räumliche und zeitliche Verhalten der

Außenwelt und dessen inneren Zusammenhänge an unser Erkenntnisverfahren gestellt werden.

Wenn die Außenwelt verstehen nach dem Obigen gleichbedeutend ist mit: die Außenwelt mit unserem inneren Ich in Beziehung bringen, und dieses wiederum zur Voraussetzung hat, daß die Außenwelt in gewissem Sinne unserem inneren Ich angepaßt, homogen, gleichgeartet ist, so geht daraus hervor, daß auch das Verstehen der inneren Zusammenhänge der Außenwelt in räumlicher und zeitlicher Hinsicht von dem Umstande abhängig ist, daß wir Vorgänge in unserem Ich auf die Vorgänge auf die Außenwelt beziehen, d. h. übertragen, entsprechend anwenden, und daß wir nur insoweit, als dies möglich ist, in das Verständnis der Außenwelt in materieller Beziehung eindringen können. Zur Erkenntnis der Außenwelt können wir also nicht unmittelbar gelangen, sondern müssen wir, das liegt hierin, uns an die Innenwelt wenden, müssen bei dieser eine Anleihe machen, können wir also schlechterdings nur auf diesem Umwege, auf dem Umwege über die Erkenntnis der Innenwelt gelangen. Das Nachstehende wird dies bis zur Evidenz dartun.

a) In räumlicher Beziehung.

Unsere Erkenntnis, das ist oben dargelegt worden und darauf müssen wir als die Grundlage auch des Folgenden nochmals zurückkommen, ist Teil- oder Begriffserkenntnis. Der Erkenntnisstoff muß bei ihr durch die Enge des Begrifs hindurchgehen, indem er zu diesem Zwecke zu teilen, also in Ausschnitte kleiner und kleinster Art zu zerlegen ist. Soll aber aus diesen Teilen ein Weltbild werden, so können sie nicht gesondert nebeneinander bestehen bleiben, sondern müssen geordnet, d. h. müssen zueinander räumlich und zeitlich wieder in Beziehung gebracht werden. Erst dadurch können wir das Teilprodukt dem Ganzen als der Wirklichkeit wieder nähern. Das Erkenntnisverfahren in dieser Beziehung ist sonach ein fortwährendes Teilen, um wieder zu vereinigen, ein Trennen, um wieder zu verbinden, ein Auseinanderlegen, um wieder zusammenzulegen, jenem Geduldspiele unserer Kinderwelt nicht unähnlich, bei dem ein auf Holz geklebtes Bild in kleine und unregelmäßige Teile zerschnitten und dem Kinde nun die Aufgabe gestellt wird, diese Teile nach Maßgabe

und an der Hand des aufgeklebten Bildes zu dem ursprünglichen Ganzen wieder zusammenzusetzen. „Das Wesen unseres begrifflichen Denkens besteht in der Auflösung der Anschauungskomplexe, es besteht in der inneren Organisierung der Anschauung; Analysis und Synthysis sind die beiden Seiten des Prozesses“ (Paulsen). „Wie der Scheidekünstler, so findet auch der Philosoph nur durch Auflösung die Verbindung“ (Schiller). Hier nun entsteht aber sofort die weitere Frage: nach welchen Gesichtspunkten, Grundsätzen, Richtlinien ist die geschilderte Trennung und Verbindung der einzelnen Teile des Weltbildes vorzunehmen, worin besteht „die innere Organisierung der Anschauung“, die Paulsen bei seiner nur-angezogenen Charakterisierung im Auge hat, welches ist, um beim obigen Vergleiche zu bleiben, das Bild, nach dem wir uns bei dem großen Erkenntnisspiele der Wiederverbindung und Wiedervereinigung der begrifflich gesonderten Teile der Welt zu richten haben? Das äußere, uns durch das Auge gelieferte, bloß die Oberfläche der Dinge wiedergebende Bild von der Außenwelt kann es nicht sein, denn das haben wir ja eben durch die Begriffsbildung in Teile zerlegt und dadurch aufgelöst und zerstört. Wenn es aber nicht dieses bloß äußere Bild sein kann, an das wir uns zu halten haben, dann sind wir mit unseren Erkenntnismitteln für die Außenwelt zu Ende. Denn weitere solche Erkenntnismittel außer den äußeren Sinnen, wir mögen unser Erkenntnisvermögen nach welchen Richtungen hin immer durchforschen, stehen uns nicht zur Verfügung. Es bleibt somit schlechterdings nichts übrig, was uns bei unserem Werke als Unterlage, Anhalt, Richtlinie dienen kann, als uns an unser Inneres zu halten und hier kann einen Anhalt nur bieten: das Bild von dem inneren Ich, das wir in uns tragen. „Mag unser Erkenntnisvermögen aus der Außenwelt ununterbrochen Stoffe aufnehmen, prägen muß sie ihn durch die formgebende Schöpferkraft, die von innen stammt“ (Liebmann). Schlechterdings nur die Vorstellungen von unserem inneren Ich also sind es, die uns auch in materieller Beziehung die Mittel zur Auslegung und Ausdeutung der Erscheinungen der Außenwelt bieten können. Und zwar ist es hier, wo es gilt, diese Erscheinungen gewissermaßen räumlich zu ordnen, die Vorstellung von der Substanzeigenschaft unseres inneren Ich, die allein als „formgebende Schöpferkraft“ helfend einspringen kann, der Substanzeigenschaft als der Ur- und Grundtatsache unseres gesamten Erkennens

und Seins, die von demselben Liebmann mit Recht als die „Fundamentalbedingung aller Psychologie" bezeichnet wird. Diese Substanzeigenschaft unseres inneren Ich aber besteht darin, daß unser Ich der einheitliche, bei allen Wandlungen es selbst bleibende, mit sich selbst also stets identische Träger aller unserer Lebensäußerungen ist. Der „Träger" aller unserer Lebensäußerungen, insofern diese ausnahmslos auf dem Ich als der Quelle, dem Ausgangspunkte, dem Ursprung und der Unterlage beruhen, von ihm ausgehen auf dasselbe zurückzuführen sind. Der „einheitliche" Träger, insofern sich unser inneres Ich nicht aus den verschiedenen einzelnen Lebensäußerungen zusammensetzt, nicht ein bloßes Häufungsprodukt, bloßes Summationsphänomen, sondern der um- und zusammenfassende höhere Nenner, das Einheitliche dem Mannigfaltigen, das Ganze den Teilen gegenüber ist. Der „mit sich selbst stets identisch bleibende" Träger endlich, indem unser Ich auch das zeitlich Aufeinanderfolgende und sich Wandelnde zur Einheit zurückführt, das Frühere und Spätere, Gegenwart und Zukunft in sich in Eins verschmilzt [7]). Diese Ur- und Grundtatsache unseres ganzen Seins und Erkennens sie wird nicht mittelbar von uns vorgestellt, sondern unmittelbar geschaut und erlebt. „Sie ist die reine Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich hervorbringt, alle andern begleitet und in allem Bewußtsein ein und dieselbe ist, von keiner begleitet werden kann" (Kant). Ohne selbst irgendwelche Vorstellungen vorauszusetzen, ist sie die Voraussetzung aller Vorstellungen. Als unmittelbar Geschautes ist sie die einzige Vorstellung, bei der Vorstellung und Vorgestelltes, Denken und Sein zusammenfallen, ist sie die Vorstellung, die ausnahmslos allen Menschen, die jemals waren, sind, oder noch sein werden, eigen ist und aus allen diesen Gründen weder eines Beweises bedarf noch fähig ist. „Diese innere Einheit erleben wir unmittelbarer als alles andere. Ja sie befähigt uns überhaupt erst, des andern inne zu werden" (Schwarzkopff). Wie wir nun praktisch mit Hilfe der Vorstellung von der Substanzeigenschaft unseres inneren Ich auch den Weg zur Ordnung des uns durch die äußeren Wahrnehmungen gelieferten Erkenntnisstoffs im Sinne der Verschmelzung

[7]) „Er (der Mensch) erlebt dabei sich selbst als den inneren Einheitspunkt aller dieser verschiedenen Seiten seiner Betätigung. Ja, gleichsam als die durchhaltende, dauernde, innere Einheitslinie, in der sich alles das befindet, was er nacheinander erfahren und getan hat" (Schwarzkopff).

und Wiedervereinigung der begrifflich gesonderten Teile der Außenwelt finden, das soll im Folgenden gezeigt werden.

Verfolgen wir die Vorgänge beim Erkennen der Außenwelt in ihren Einzelheiten, so sehen wir, wenn wir die Augen aufschlagen, vor uns ein großes Farben- und Lichtmeer, das zwar nach der Verschiedenheit der Eindrücke auch unter sich verschiedene Gegenstände anzudeuten scheint, uns aber an sich ohne allen und jeden Anhalt dafür läßt, wie wir diese verschiedenen Gegenstände aussondern und ausdeuten können. Hier nur ist's eben der einzige Weg, der sich uns bietet, um zum Letzteren zu gelangen, daß wir von den unzähligen verschiedenen Wahrnehmungen einzelne aussondern und nun nach der Vorstellung von der Substanzeigenschaft unseres inneren Ich zu diesen Wahrnehmungen den Träger, d. h. das aufsuchen, was unserem inneren Ich gleich als der zusammenfassende, der vereinheitlichende Untergrund und Ausgangspunkt alle jene verschiedene Wahrnehmungen hervorbringt. Wir wollen dies an einem praktischen Beispiel klarzumachen suchen. Wir sehen etwas vor uns, das wir später als einen Baum erkennen. Wir bemerken durch eine ganze Kette von Beobachtungen, bei denen wir alle Sinne zur Hilfe nehmen, daß, wenn der Wind weht, sich die Blätter des Baums zwar bewegen, aber schließlich immer wieder an ihre alte Stelle in der Umgebung zurückkehren, wir bemerken, daß Blätter, Zweige und Äste mit dem Stamm in Verbindung stehen, wir bemerken, daß sie sämtlich von dem Stamm ausgehen, daß der Stamm sie alle hervorbringt, trägt und zusammenhält. Wir bilden uns infolge alles dessen die Vorstellung von dem Baume als dem Träger aller der verschiedenen Wahrnehmungen an den Zweigen, Ästen, dem Stamm usw., die bis dahin unvermittelt nebeneinander standen, erkennen also, daß der Baum ein Gegenstand für sich ist und alle jene Sinneswahrnehmungen, die wir an seinen Teilen gemacht haben: Farben, verschiedene Härte, verschiedene Geschmacksempfindungen, verschiedene Gerüche usw. nichts Selbständiges, nicht selbst Gegenstände, sondern nur Eigenschaften des Baumes sind, der als der einheitliche Träger durch den Wandel und Wechsel dieser Eigenschaften nicht berührt wird, sondern durch alle Wandlungen hindurch derselbe bleibt. Damit haben wir nach dem Vorbilde von der Substanzeigenschaft unseres inneren Ich in Gestalt des Baumes zunächst ebenfalls eine Substanz gefunden, die uns für die Erkennung des Baumes und seiner Eigen-

schaften alle die Dienste leistet, die uns die Vorstellung der Substanzeigenschaft für die Erkennung unseres Ich leistet. Nun aber fällen wir den Baum und überzeugen uns, indem wir das Holz verbrennen, daß sich ein Teil dieses Holzes hierbei in Asche, ein anderer Teil in eine gasförmige Flüssigkeit verwandelt, und daß jene Asche, sowie diese Gase gegenüber denen des Holzes völlig neue Eigenschaften aufweisen. Hieraus erkennen wir, daß unsere Auffassung des Baums als einer Substanz nicht den Tatsachen entspricht, daß in Wirklichkeit vielmehr auch der Baum nicht der Träger aller der Eigenschaften war, die wir an ihm wahrgenommen hatten, sondern die nach dem Verbrennen des Holzes bleibende Asche und Gase allein zugrunde lagen und sich somit ihrerseits nunmehr als das Dauernde, als das Bleibende, somit als Substanz erweisen. Nun aber bleiben wir auch hierbei nicht stehen, sondern stellen durch Experiment fest, daß sich auch an der vom Holze zurückgebliebenen Asche, sowie den gasförmigen Teilen die Teilungs- und Zerlegungsoperationen fortsetzen lassen, und wie sich hierbei ergibt, daß auch diese sich in der Retorte und dem Kolben des Chemikers in andere Körper zerlegen lassen, nämlich die Gase in Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, die Asche in Schwefelsäure, Kieselsäure, Phosphorsäure usw. Aber auch diese letzteren Bestandteile lassen eine weitere Zerlegung in Teile zu: die Schwefelsäure in Wasserstoff, Schwefel und Sauerstoff, die Phosphorsäure in Wasserstoff, Phosphor und Sauerstoff usw. Damit ist der Beweis geführt, daß auch der Asche und den Gasen nicht Substanzeigenschaft zukommt, sondern diese Rolle nunmehr von deren Bestandteilen oder Stoffen übernommen wird. Auch bei diesen letzteren Stoffen versucht nun der Chemiker zwar eine weitere Zerfällung, und die überraschenden Erfahrungen, die man seit dessen Entdeckung mit den Umbildungen des Radiums gemacht hat, sprechen dafür, daß die Möglichkeit der Auffindung weiterer Stoffe als Substanzen auch hier noch nicht abgeschlossen ist. Bisher haben diese Bestrebungen aber noch zu keinem greifbaren Erfolg geführt, so daß man gegenwärtig noch die etwa 80 Stoffe, bei denen sich alle Bemühungen zu weiterer Zerlegung als vergeblich erwiesen, als Substanzen, somit als Träger aller nur immer in der Welt vorkommenden und vorhandenen Eigenschaften, als die Materie gegenüber der bloßen Form, als das Bleibende und Umwandelbare gegenüber dem Wandelbaren, als die Substanz also gegenüber dem Akzidens auffaßt und sie in

dieser Eigenschaft mit der Bezeichnung „Grundstoffe", „Elemente", zu belegen pflegt.

Wir haben in diesem Beispiel das Vorbild, das Paradigma, nach dem sich alle unsere Bestrebungen, die inneren Beziehungen zwischen den räumlichen Teilen der Außenwelt aufzudecken, vollziehen, das Beispiel, das sich ausnahmslos bei allen diesen Bestrebungen wiederholt und das durch diese Wiederholungen dem in Rede stehenden Grundsatz auch seine unumstößliche praktische Beglaubigung gibt.

Damit aber haben wir dargetan, was wir oben als Grundsatz aufgestellt: unser ganzes Erkenntnisverfahren stellt sich in diesem Punkte dar als ein einziger großer Akt des Trennens und Verbindens der begrifflichen Teile der Außenwelt nach dem Gesichtspunkte und Vorbild, das uns die Vorstellung von der Substanzeigenschaft unseres inneren Ich und deren Verwertung für die Erkenntnis der Innenwelt an die Hand gibt.

b) In zeitlicher Beziehung.

Mit ganz besonderer Deutlichkeit tritt aber der Umstand, daß wir bei der Erkenntnis der Außenwelt auf unser inneres Ich und die Vorgänge bei ihm zurückgreifen müssen und lediglich durch sie den Zugang auch zum Verständnis der Außenwelt finden, bei dem inneren Zusammenhang der zeitlichen Erscheinungen hervor. Ist der Satz richtig, daß wir die Außenwelt nur auf dem Umwege über unser inneres Ich und nur soweit erkennen können, als sie unserem inneren Ich gleicht, und dieser Satz hat sich bis jetzt, wie wir gesehen haben, voll bewährt, so müssen von den Dingen der Außenwelt, die wir auf diesem Wege erkennen, diejenigen am Allerdeutlichsten für uns erkennbar sein, auf die wir das Meiste von unserem inneren Ich übertragen können, die uns also am Ähnlichsten sind, und es muß demgemäß auch die Erkennbarkeit in demselben Maße geringer werden, in dem die Dinge der Außenwelt sich in ihrem geistigen Wesen und ihren Eigenschaften von unserem inneren Ich entfernen. Und siehe da, dieser Grundsatz er trifft auch überall, wohin wir blicken, in deutlichst erkennbarer Weise zu. Am allerähnlichsten sind uns von allen Dingen der Außenwelt unsere Mitmenschen. Unsere Mitmenschen gehören als außer uns im Raume befindlich leiblich und geistig für uns ebenfalls zur Außenwelt. Das zeigt sich schon darin, daß wir auch von ihnen, und zwar auch in geistiger Beziehung, wie von allen andern

Teilen der Außenwelt schlechterdings nur auf dem Umwege und durch das Mittel der äußeren Sinne etwas erkennen können. Ein unmittelbarer Verkehr von Geist zu Geist, ein Verkehr, bei dem wir uns ohne äußere Ausdrucksmittel unseren Mitmenschen mitteilen könnten, ist völlig ausgeschlossen und findet nicht statt. Für die Behauptung des Gegenteils gebricht es bislang trotz aller Verwahrung, die hiergegen die Anhänger des Spiritismus und Okkultismus einlegen, doch noch an aller und jeder Tatsachen-Beglaubigung. Sind uns aber von allen Dingen außer uns unsere Mitmenschen geistig am allerähnlichsten, so muß auch das an unseren Mitmenschen, bei dem diese Ähnlichkeit am meisten platzgreift, also der Geist, die Seele, unserer Mitmenschen, unserer Erkenntnis am Zugänglichsten sein. Und daß das tatsächlich der Fall, darüber kann wohl nicht der geringste Zweifel obwalten. Diese geistige Ähnlichkeit unserer Mitmenschen würden wir, auch wenn der Mensch nicht in Gestalt der artikulierten Sprache besondere Mittel eingeführt hätte, um sein Inneres den Mitmenschen zu erkennen zu geben, ohne weiteres schon aus seiner körperlichen Ähnlichkeit im ganzen und allen seinen Teilen schließen. Man denke nur daran, wie sich schon am bloßen Mienen- und Geberdenspiele im Gesichte des Menschen bisweilen die geheimsten Gedanken, die sich in der Seele abspielen, ablesen lassen, wie selbst unwillkürliche Geberden z. B. beim Schreck, beim Erstaunen, bei der Überraschung, bei Schmerzempfindungen usw. die innere Stimmung des Menschen nach außen deutlich bekunden. Der Mensch, und er allein unter allen Geschöpfen, hat aber von seiner Vernunftfreiheit Gebrauch machend, hierüber auch noch das wunderbare Mittel der artikulierten Sprache erfunden, um seine inneren Vorgänge den Mitmenschen mitzuteilen, der artikulierten Sprache, die in ihren einzelnen Teilen: Hauptwörtern, Eigenschaftswörtern, Bindewörtern, dem Satzbau usw. genau den einzelnen Stadien nachgebildet ist, in denen sich unsere Erkenntnis bei der Bildung der Begriffe, der Urteile, der Schlußfolgerungen vollzieht, der artikulierten Sprache, die sich einem Gewande gleich den geheimsten und feinsten Falten unserer Seele anschmiegt und alle ihre Regungen von der stürmischsten Leidenschaft bis zu den zartesten Gefühlen, alle ihre Vorstellungen über das Erhabenste wie das Niedrigste den Mitmenschen zur Kenntnis zu bringen ermöglicht. Auch hier aber stimmt es nur mit dem von uns aufgestellten Grundsatze überein und ist und bleibt es für die Erkenntnis der inneren Vorgänge

beim Mitmenschen überall die unbedingte Voraussetzung, daß wir selbst derjenigen Gefühle und Vorstellungen fähig sind und sie in uns betätigen, die wir bei Andern erkennen wollen. Wenn und soweit diese Voraussetzung nicht zutrifft, dann und insoweit versagt auch das Mittel der Sprache wie jedes sonstige äußere Ausdrucksmittel zur gegenseitigen Verständigung. Nur was wir in unserem Ich erst vorgedacht und vorgefühlt haben, oder doch nachzudenken und nachzufühlen imstande sind, nur das läßt sich dem Mitmenschen erkennbar machen oder bei ihm erkennen. Bei einem Blinden und Tauben werden wir uns stets vergeblich bemühen, durch die Sprache Vorstellungen von Farben oder Tönen, bei dem für die Musik Unempfänglichen, das Verständnis für symphonische Tonschöpfungen hervorzurufen. Es geht aber aus alledem auch weiter hervor, daß wir bei der Aufnahme von Vorstellungen durch das Mittel der Sprache uns nicht bloß empfangend, sondern gleichzeitig auch s c h a f f e n d und e r z e u g e n d beteiligen, und daß daher der Mitteilende und der Empfangende sich stets geistig ebenbürtig sein müssen, wenn eine Verständigung vor sich gehen soll. „Wer die Fausttragödie, dieses einzigartige Werk tiefsinnigen dichterischen Schaffens, wer die vollendeten symphonischen Harmonien eines Beethoven, wer den Geist der gewaltigen, schöpferisch unerreichten Tondichtungen eines Wagner voll in sich aufzunehmen vermag, der ist insoweit seelisch einem Goethe, einem Beethoven, einem Wagner auch kongenial.“ Versteigt sich der Mensch aber nicht sogar zum Allerkühnsten auf dem Gebiete der Mitteilung durch das Mittel des inneren Ich an Andere, wenn er für seine Mitmenschen in den Personen seiner Dramen, Epen, Romane in seinem Innern selbst geistige Menschengestalten erzeugt und sie auf der Bühne mit Fleisch und Bein bekleidet, um sie zu der Menschheit reden zu lassen! So sehen wir, daß der Mensch bei seiner Erkenntnis der Außenwelt in der Erkenntnis insbesondere des Mitmenschen die höchsten Triumphe feiert, gleichzeitig damit aber auch, daß hier überall der Grundsatz, nach dem wir von der Außenwelt nur erkennen können, was wir von unserem inneren Ich auf sie zu übertragen vermögen und was durch diese erst hindurchgegangen ist, seine denkbar stärkste Bewährung findet.

Und nun das Erkennen des t i e r i s c h e n Geistes. Sofern der Mensch drei verschiedene Leben in sich lebt: das eigentlich menschliche, das Vernunft-Leben, ferner das

tierische (animalische), und das Pflanzen- (bloß vegetative) Leben, und die beiden ersteren Arten des Lebens mit Bewußtsein verbunden sind, umfaßt er an sich geistig auch das geistige Leben des Tieres seinem vollen Umfang nach mit und muß daher nach unserem Grundsatze ebenso volle Kenntnis des Geisteslebens des Tieres haben wie vom Geistesleben des Menschen. Das trifft in Wirklichkeit auch inbezug auf die Möglichkeit zu, leidet aber starke Einschränkung inbezug auf die Tatsächlichkeit dieses Erkennens. Hinsichtlich der Möglichkeit des Erkennens ist ohne weiteres anzunehmen, daß diese überall da vorliegt, wo das Tier in unseren äußeren Sinnen erkennbarer Weise innere Vorgänge bekundet. Hier werden uns die Vorgänge in der Tierseele ebenso erkennbar wie die in der Seele unserer Mitmenschen. Wenn ein Hund mit lautem Bellen schweifwedelnd und sonst unter allen Zeichen innerer Freude an seinem Herrn, von dem er abgekommen und den er lange vergeblich gesucht hat, in die Höhe springt, ihn förmlich liebkost, wenn ein Fohlen, aus der Stallhaft befreit, auf freiem Wiesenplane sich laut wiehernd in tollsten Sprüngen ergeht, dann können wir mit voller Sicherheit annehmen, daß sich in der Seele dieser Tiere ganz ähnliche Gefühle abspielen, wie die, wenn wir in unserer Seele Freude empfinden. Freilich wird die praktische Möglichkeit, innere Vorgänge beim Tiere zu erkennen, dadurch erheblich abgeschwächt, daß dem Tier das Mittel versagt ist, das, wie wir gesehen haben, beim Menschen die Übermittlung der Vorstellungen und Gefühle an Andere in geradezu unübertrefflicher Weise ermöglichte: die artikulierte Sprache, und ferner dadurch, daß die Hervorbringung von Ausdrucksbewegungen bei den Tieren um so mehr zurücktritt und demzufolge die Möglichkeit des Erkennens innerer Vorgänge bei ihm um so stärker gemindert wird, je weiter die Tiere in ihrer geistigen Organisation herabsteigen, um schließlich bei den niedrigst organisierten Tieren fast ganz aufzuhören.

Ebenso bewährt sich unser Grundsatz schließlich aber auch bei den Pflanzen. Käme uns das rein vegetative Leben, das wir mit den Pflanzen und den Tieren gemein haben, und das sich auch bei uns in Gestalt von physiologischen Vorgängen vollzieht, ebenso zum Bewußtsein wie unser Vernunftleben und unser animalisches Leben, dann würden wir auch das vegetative Leben bei den Pflanzen seinen inneren Zusammenhängen und seinem Wesen nach verstehen. Da

diese Voraussetzung aber nicht zutrifft und mithin jede Möglichkeit der Übertragung innerer Vorgänge bei uns auf die Außenwelt ausgeschlossen ist, ist uns auch die Erkenntnis der geistigen Vorgänge bei den Pflanzen gänzlich versagt.

Bei der körperlichen Außenwelt hatten wir den Vorteil, den Stoff, die Materie unmittelbar mit den äußeren Sinnen wahrzunehmen und daher in demselben Maße deutlichere Vorstellungen von ihr zu erhalten, als die Wahrnehmungen der äußeren Sinne in uns überhaupt deutlichere Vorstellungen hervorrufen, als die des inneren Sinns. Der Anblick einer Farbe, das Fühlen eines harten Gegenstandes, das Hören eines Tones erzeugt deutlichere Vorstellungen in uns als das Bewußtsein von der Bildung eines Gedankens oder eines Gefühls. Dafür sind uns aber auch die Einblicke in die inneren Zusammenhänge der zeitlichen Erscheinungen bei den Dingen der körperlichen Außenwelt um so spärlicher zugemessen. Wir haben oben gesehen, daß wir uns bei der körperlichen Außenwelt vermöge der Übertragung der Substanzeigenschaft unseres inneren Ich den inneren Zusammenhang der räumlichen Erscheinungen bis zu einem gewissen Grade zugängig machen konnten. Dagegen entfällt bei ihnen die Möglichkeit der Übertragung unserer inneren Vorgänge auf die zeitlichen Erscheinungen, soweit erstere in Vorstellen und Wollen bestehen, vollständig. Bekanntlich geht die Theorie von der Allbeseelung, dem Hylozoismus, Panpsychismus hierin vom Gegenteile aus. Was von den Anhängern dieser Theorie zur Begründung ihrer abweichenden Anschauung vorgebracht zu werden pflegt, ist aber und bleibt doch mehr oder minder bloßes Erzeugnis der Phantasie. Gleichwohl ist auch bei den zeitlichen Erscheinungen der körperlichen Außenwelt die Übertragung unserer inneren Vorgänge, wenn schon nur in sehr beschränktem Maße aber doch noch gegeben und möglich. Wäre dem nicht so, so würde der größte und wichtigste Teil der Naturwissenschaften namentlich aber die Physiologie, Physik und Chemie gänzlich ausfallen. Wir müssen aber, um das Nähere in diesem Punkte festzustellen, unterscheiden zwischen der organischen und der nicht organischen Körperwelt.

Bei der organischen Körperwelt bezeichnen wir die zeitlichen Vorgänge als physiologische. Das Verständnis für sie würde für uns ganz verschlossen bleiben, wenn wir nicht auch zu ihnen auf dem Umwege über unser inneres Ich uns einen Zugang verschaffen könnten.

Einen solchen Zugang gibt es aber auch bei ihnen, und zwar insofern, als wir von den inneren Vorgängen bei uns den auf sie übertragen können, den wir als „Zweckzusammenhang" bezeichnen. Unter den mit dem Willen zusammenhängenden Vorgängen beim Menschen spielt die Zweckvorstellung eine der bedeutsamsten Rollen. Das geht schon daraus hervor, daß mit jeder von unserem Willen hervorgebrachten Handlung ein Zweck verbunden sein muß, wobei die Handlung selbst als Mittel dient. Diese Vorstellung vom Zweck bietet uns nun auch das Mittel, und zwar das einzige Mittel, durch ihre Übertragung auf den inneren Zusammenhang der zeitlichen Erscheinungen bei der Körperwelt diesen Zusammenhang ebenfalls unserem Verständnisse zugängig zu machen. Diese Übertragungsmöglichkeit ergibt sich aber in allen den Fällen, wo die spätere physiologische Erscheinung mit der früheren in solchem Zusammenhange steht, daß, wären beide von Menschen herbeigeführt, die ersteren sich als das Mittel, die letztere als der Zweck darstellen würde. Wir müssen uns also hier in die Lage versetzen, als stünden wir vor einem Menschenwerke. Nehmen wir an, wir fänden zufällig eine Uhr, so würden wir, auch ohne daß wir von der Herstellung der Uhr durch Menschenhand Kenntnis haben, doch mit unbedingter Bestimmtheit wissen, daß die einzelnen Teile dieser Uhr zu dem Zwecke her- und zusammengestellt sind, um den Zeiger auf dem Zifferblatt in Bewegung zu setzen und dem Menschen dadurch die Tagesstunden anzuzeigen. Das wissen wir mit unbedingter Bestimmtheit. Genau in derselben Weise aber auch schließen wir daraus, daß in einem körperlichen Organismus die eine physiologische Erscheinung durch ihre ganze Einrichtung eine andere derartige Erscheinung erst bedingt und ermöglicht, auf den weiteren Umstand, daß diese beiden Erscheinungen nach dem Gesichtspunkte vom Zweckzusammenhang unter einander in Verbindung stehen. Wir schließen es nicht bloß, sondern wir müssen es schließen. Denn ohne dies würde uns die ganze wunderbare Welt des Organischen in ihren inneren Zusammenhängen schlechterdings unverständlich und damit für uns wert- und bedeutungslos bleiben, oder doch wenigstens den Einwirkungen unserseits sich entziehen, deren Ausübung für uns im Interesse unserer Daseinsführung von höchstem Werte ist, wie dies beispielsweise bei der medizinischen Wissenschaft der Fall ist. Ja wir sehen es hier förmlich, wie die Zweckvorstellung uns an der Hand nimmt und uns

zum Verständnis jener Vorgänge hinleitet, nicht bloß das, sondern auch wie sie uns geradezu hinnötigt. Und so ist denn tatsächlich auch der in Rede stehende metaphysische Vorgang der Übertragung und Anwendung des Zweckgedankens auf die physiologischen Erscheinungen das Fundament, auf dem die ganze Wissenschaft über die zeitlichen Vorgänge in den Körpern der Lebewesen: die Physiologie aufgebaut ist, und die allen ihren Untersuchungen die Richtung gibt.

Kommen wir nun schließlich zu der nichtorganischen Körperwelt, so versagt auch hier die Möglichkeit der Übertragung innerer Vorgänge auf die Außenwelt und damit die Erschließung ihres Verständnisses wenigstens nicht vollständig. Allerdings aber müssen wir hierbei auf der Skala dieser Übertragbarkeit bis auf die unterste Stufe herabsteigen. Konnten wir bei unseren Mitmenschen die Übertragbarkeit der gesamten inneren Vorgänge bei uns, bei den Tieren wenigstens die Übertragbarkeit dieser Vorgänge nach Hinwegdenkung dessen, was wir als Vernunft bezeichnen, feststellen und konnten wir bei den physiologischen Erscheinungen der organischen Körperwelt wenigstens noch die inhaltreiche und unendlicher Mannigfaltigkeit fähige Vorstellung vom Zweck als Schlüssel zum Verständnis verwenden, so bleibt uns zur Erklärung und zum Verständnis der zeitlichen Vorgänge bei der Außenwelt nur noch die Übertragung einer Vorstellung übrig, und das ist die Vorstellung von der in uns wirkenden Kraft.

Wir gewahren die ununterbrochene Aufeinanderfolge unzähliger zeitlicher Erscheinungen in der nichtorganischen Außenwelt. Unter diesen Erscheinungen nehmen wir auch solche wahr, die einander immer und überall in derselben Weise folgen. Diese letztere Wahrnehmung kann uns nun wohl zu dem Schlusse führen, daß die beobachtete Aufeinanderfolge für alle Zeiten dieselbe bleiben werde. Aber damit ist noch in keiner Weise für den inneren Zusammenhang dieser Erscheinungen etwas gefördert. Die gedachte Aufeinanderfolge hat in dieser Gestalt vielmehr zunächst lediglich den Charakter der bloß äußeren und zufälligen Aneinanderreihung der Erscheinungen. Dafür, warum und aus welchem Grund sich eine solche Aufeinanderfolge vollzieht, welches innere Band zwischen den betreffenden Erscheinungen besteht, und ob die Aufeinanderfolge eine bloß zufällige oder eine notwendige ist, darüber sagt jene bloße Tatsachenkenntnis nicht das Mindeste aus. Da nun kommt uns wiederum

eine Vorstellung von inneren Vorgängen bei uns selbst, und zwar diesmal die Vorstellung von der in uns wirkenden Kraft zu Hilfe. Der Wille unseres inneren Ich vermag auf unser körperliches Ich in der Weise einzuwirken, daß, wenn er auf die Herbeiführung einer körperlichen Tätigkeit gerichtet ist, diese Tätigkeit unter normalen Verhältnissen auch in allen Fällen eintritt, und zwar tritt diese Tätigkeit in allen Fällen so ein, daß sie auch in ihrem quantitativen sowohl als qualitativen Auftreten den Richtungen unseres Willens entspricht. Will jemand die Arme oder die Beine bewegen, so tritt nicht bloß eine Bewegung gerade dieser Gliedmaßen überhaupt, sondern sie tirtt auch in ihren Einzelheiten: in ihrer Richtung, ihrer Stärke, ihrer Dauer genau in der Weise ein, wie sie mit dem Willen beabsichtigt worden. Oder man vergegenwärtige sich die Tätigkeit der Hände und Finger beim Klavierspielen, wie da Hände und Finger den minutiösesten Impulsen des Willens folgen, wie namentlich bei den Bewegungen der Finger auf den Tasten neben der sonstigen unendlichen Mannigfaltigkeit der Hand- und Fingerstellungen die Entfernungen häufig nach Millimetern abgemessen, wie der Anschlag, um das herbeizuführen, was man bei der Musik mit „Phrasierung" bezeichnet, überall in den feinsten Abstufungen ausgeführt werden muß. In solch bis ins Kleinste reichender Weise folgen hier die äußeren Tätigkeiten der Gliedmaßen dem Willen. Hierdurch allenthalben aber bildet sich in uns die Vorstellung von den inneren Beziehungen unseres Willens zu der von ihm herbeigeführten Tätigkeit, und wir bringen diese Vorstellung auch sprachlich zum besonderen Ausdruck, nämlich dadurch, daß wir unseren Willen mit der Bezeichnung „Ursache", die von ihm erzeugte Tätigkeit mit der Bezeichnung „Wirkung" belegen, das betr. Verhältnis selbst also als das von „Ursache und Wirkung" bezeichnen. „Ursache und Wirkung sind nur der abstrakte Ausdruck für Wille und Handlung" (Vaihinger). Wo wir also in der körperlichen Außenwelt ein derartiges im voraus genau zu bestimmendes Verhältnis zwischen der vorausgehenden und der nachfolgenden Erscheinung antreffen, da übertragen wir die Vorstellung von der Kraft auf sie und bezeichnen dieses Verhältnis im Gegensatz zu: „Bedingen und Bedingtsein"[8]) ebenfalls als das der Ursache und Wirkung.

[8]) „Ursächliche Folge unterscheidet sich von zeitlicher Folge auch, wenn diese vollkommen regelmäßig ist, durch die Konstanz der Größe, die das Vorangehende mit dem Folgenden einheitlich verbindet" (Riehl).

Der Vorteil dieser Erkenntnismanipulation ist ein zutageliegender. Denn nunmehr bleiben jene Erscheinungen für uns bei aller äußeren Regelmäßigkeit ihres Auftretens doch nicht mehr bloß zufällige und zusammenhangslose, sondern wir erkennen in ihnen einer mit Unfehlbarkeit wirkenden Kraft entsprungene, im Voraus geordnete, unter sich notwendig verbundene Erscheinungen. Mit dieser Erkenntnis eröffnet sich für uns nunmehr auch erst die Möglichkeit, jene Kräfte unter einander auch wissenschaftlich in Verbindung zu setzen, sie zu analysieren und zu klassifizieren und dadurch in vielen Fällen anscheinend ganz verschiedene Folgeerscheinungen unter dieselben Gesetze zu bringen. Die Wissenschaft, die diesem Zwecke dient, ist die Physik. Wie die Physiologie bei den Lebewesen die nach dem Gesichtspunkte des Zweckzusammenhangs, so hat die Physik bei der toten Natur die nach dem Gesichtspunkte der Kraft unter sich zusammenhängenden Erscheinungen zu untersuchen und festzustellen. Wo sie diesen Zusammenhang findet, bereichert sie nicht bloß unsere Erkenntnis, sondern steigert auch durch deren praktische Verwendbarkeit, und zwar bis zu einem früher nie geahnten Grad die Möglichkeit der Beherrschung der Außenwelt. Und wir wissen, bis zu welchem Grade namentlich dank der Naturwissenschaften diese Beherrschung ihr schon gelungen ist. Wo der Mensch jenen Zusammenhang noch nicht gefunden hat, bemüht er sich wenigstens, ihn noch aufzufinden, und die Blätter der Geschichte der Kultur sind voll beschrieben mit den Bestrebungen, die die Menschheit seit ihrem Bestehen auf diesem Gebiete betätigt hat. Jenachdem die Außenwelt sich diesen unseren Bestrebungen zugängig erweist, steht sie uns — ein sprechender Beweis noch dazu dafür, wie das Bestehen dieser inneren Verwandtschaft sogar auf das Gemüt zurückwirkt — als vertraut, verwandt, heimisch, wesensgleich, im andern Falle als kalt, unnahbar, seelenlos, abstoßend gegenüber.

Schlußbemerkung.

Wir sind damit am Ende dieses Teils unserer Untersuchungen angekommen. Überblicken wir das Vorgeführte noch einmal, so hat sich aus diesen Darlegungen das Eine mit unumstößlicher Gewißheit ergeben, nämlich, daß wir die inneren Zusammenhänge der Außenwelt — die geistige und körperliche Welt eingeschlossen — nicht

unmittelbar erkennen können, sondern daß dieses Erkennen überall bloß möglich ist durch das Mittel der Übertragung der inneren Erscheinung unseres Ich auf die Außenwelt, daß somit dieser Teil unseres Erkenntnisverfahrens durchweg in nichts anderem und weiteren besteht, als in der Zurückführung der Außenwelt auf unser inneres Ich oder umgekehrt in der Übertragung unseres inneren Ich auf die Außenwelt, mit andern Worten in nichts anderem als in einer im Wege der Übertragung, Analogisierung, Symbolisierung, herbeigeführten: Ver-Ichung, Beseelung, Vermenschlichung, Anthropomorphosierung der Außenwelt nach dem Grundsatze Augustins: „Gleiches kann nur mit Gleichem erkannt werden.“ [9]) Das ist das große Schlußergebnis aller auf diesem Gebiete anzustellenden Untersuchungen. Mit Recht sagt Kirchner: „Der Mensch anthropomorphosiert, indem er begreift,“ wie man auch Wundt zustimmen muß, wenn er in trefflicher Weise ausführt: „Der kosmische Organismus ist nur die äußere Hülle, hinter der sich ein geistiges Schaffen, ein Streben, Fühlen und Empfinden verbirgt, dem gleichend, das wir in uns selbst erleben. Die Natur ist die Vorstufe des Geistes.“

Mit alledem aber kommen wir zu dem gewiß manchem überraschenden Ergebnis, daß im Grunde und an sich nur die äußeren Sinne für die Erkennung der Außenwelt eingerichtet, nur sie zur Vermittlung der Erkenntnis von ihr geeignet sind, daß dagegen, wenn wir über die Wahrnehmungen der Sinne hinaus noch von den inneren Zusammenhängen der Außenwelt etwas zu erkennen glauben, wir in diesen Zusammenhängen in Wirklichkeit nicht die Zusammenhänge der Außenwelt, sondern nur die unseres inneren Ich wiedererkennen, die wir in die Außenwelt hineintragen. In welchen Abgrund von seltsamsten Möglichkeiten aber läßt und diese Erkenntnis blicken! Ist, so fragen wir uns unter solchen Umständen, die Außenwelt nur das, was wir auf diesem ihr wesensfremden Wege von uns auf sie übertragen? Oder spielen sich in der Außenwelt in Wirklichkeit ganz andere Vorgänge ab, als die, die wir auf Grund solch bloß mittelbarer

[9]) Nur was wir durch Analogie mit uns selber zu verstehen vermögen, nur das können wir überhaupt von der Welt verstehen“ (v. Hartmann). „Je mehr dem Menschen gewiß wird, alle Dinge geistig und wissenschaftlich durch seine eigene Organisation zu sehen, desto mehr muß ihm alles Sinnliche von geistiger Kraft getragen erscheinen“ (Eucken).

Erkenntnis annehmen zu dürfen glauben? Vorgänge, die nur einem ganz andern geistigen Auge als dem unseren erkennbar sind, dem unsrigen aber in Ewigkeit verschlossen bleiben werden? Oder ist diese Außenwelt ein Wesen wie wir selbst, ist sie ein großer beseelter Organismus, der in das steinere Kleid seiner Weltkörper gekleidet, ein dem unsrigen ähnliches Leben lebt, seine eigenen Gefühlsregungen hat, seine eigene Sprache spricht, eine Sprache, deren Laute der Sturm und der Donner, deren Gesang die Sphärenmusik ist, nur daß uns zum Verständnis jener Sprache der Schlüssel der Grammatik, zum Verständnis dieser Musik der Schlüssel des Kontrapunkts fehlt? Tieferschauernd und im niederdrückenden Gefühl unserer völligen geistigen Ohnmacht stehen wir vor diesen Möglichkeiten. Wir möchte sie ergründen?

Kehren wir aber zur Sache selbst zurück, so wird man aus dem Obigen unschwer erkennen, daß in dem geschilderten Hergang und Wesen des Erkennens der Außenwelt, den dargestellten metaphysischen Grundlagen unseres Erkenntnisverfahrens auch der Ursprung der von Kant aufgestellten Lehre von den Illusionen und „heuristischen Fiktionen", also von dem „Als-Ob" zu finden ist, dem Vaihinger sein obengedachtes Werk gewidmet hat. Nur freilich wird aus den obigen Untersuchungen Kant gegenüber gleichzeitig auch klar geworden sein, wie recht Vaihinger hat, wenn er davon ausgeht, daß das, was Kant als „Illusionen" oder „heuristische Fiktionen" bezeichnet, nicht bloß den von Kant zu den „Ideen" gerechneten Gottesvorstellungen, sondern auch unserem gesamten Naturerkennen und damit selbst den Naturwissenschaften zugrunde liegt. Welch bedeutende Fernsicht sich aber durch diese Erkenntnis auf die Beurteilung der Frage eröffnet, welcher Wirklichkeitsgehalt jenen, den Gottesvorstellungen, im Gegensatze zu diesen, den naturwissenschaftlichen Vorstellungen, zukommt, und wie auf der mit dem Obigen gewonnenen Basis die gesamte Philosophie erst ihr bestimmtes Gepräge und eine ebenso sichere als sonst taugliche Grundlage für den Aufbau insbesondere auch der Metaphysik erhält, das dürfte ohne weiteres und schon hier einleuchten, soll aber in seinen Einzelheiten für die Ausführungen in einer weiteren Abhandlung vorbehalten bleiben.

Druck von Leonhard Simion Nf. in Berlin SW. 48.
33313

Archiv für Philosophie

Herausgegeben von Ludwig Stein

Beilage

zu Heft 4 des Archivs für Geschichte der Philosophie, Band XXVI

Die

Wissenschaft Demokrits

und ihr Einfluß auf die moderne Naturwissenschaft.

LIBRARY
AUG 8 1913
UNIVERSITY OF TORONTO

Von

Dr. Louis Löwenheim.

herausgegeben von

Leopold Löwenheim.

BERLIN
SW 48, Wilhelmstraße 121
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1913

Dieses Heft wird den Abonnenten des Archivs für Geschichte der Philosophie

Einleitung.

Die Grenzscheide zwischen Mittelalter und Neuzeit wird bezeichnet nicht durch die Reformation, welche auf Länder, wie Italien und Frankreich, die für die Entwicklung der neuen Ideen bahnbrechend gewesen sind, gar keinen tiefer gehenden Einfluß gehabt hat, sondern durch die Vernichtung der mittelalterlichen Weltanschauung, welche in ihren beiden Formen, Scholastik und Mystik, als die Verknüpfung des Christentums mit der Aristotelischen Philosophie charakterisiert werden kann. Dieser Umschwung in den Anschauungen der Völker hat sich zwar während des ganzen 16. Jahrhunderts vorbereitet, aber die Stimmen, welche sich im 16. Jahrhundert gegen Aristoteles erhoben, vermochten seine Autorität nur zu erschüttern, nicht zu brechen. Vollbracht wurde der Umschwung durch einen einzigen Mann, welcher das System des Aristoteles, nachdem es fast zwei Jahrtausende die Welt beherrscht hatte, mit starker Hand zertrümmert und so für immer beseitigt hat. Dieser Mann ist Galileo Galilei, denn Galilei ist nicht nur der Vater der Physik und der gesamten modernen Naturwissenschaft[1]), sondern auch der Vater der neueren Philosophie[2]), deren erste Vertreter, Baco v. Verulam, der um die Verbreitung

[1]) Ebensowenig wie in Baco v. Verulam vermag ich in Leonardo da Vinci, obwohl er nicht nur in der Kunst, sondern auch in der Wissenschaft ungleich bedeutender ist als Baco, den Vater der modernen Naturwissenschaft zu erblicken. Wenn er auch hinsichtlich verschiedener Einzelheiten einen Fortschritt gebracht hat, so ließ er doch die allgemeinen Prinzipien unberührt. Denn weder die Behauptung, daß er das Beharrungsgesetz verkündet, noch daß er das allgemeine Gravitationsgesetz ausgesprochen habe, ist richtig.

[2]) Vgl. Tönnies, Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes; Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie III, Leipzig 1879, p. 455 und Natorp, Philosophische Monatshefte XVIII, Heidelberg 1882, p. 224.

naturwissenschaftlichen Denkens hochverdiente Schriftsteller Pierre Gassendi und der scharfsinnige und konsequente Denker Thomas Hobbes durchaus von Galilei abhängig sind.

Was zunächst Baco anbetrifft, so findet sich in einem an ihn gerichteten Brief folgende Stelle (der Brief ist abgedruckt bei Libri, Histoire des Sciences mathématiques IV, Halle 1865, p. 466): „Es wird Eurer Lordschaft lieb sein, daß dieser Tage ein gewisser Herr Richard White mit mir zusammen war, welcher sich einige Zeit in Florenz aufgehalten hat und jetzt nach England gegangen ist . . . . Dieser Herr White ist ein verschwiegener und verständiger Ehrenmann, obgleich er ein wenig gutmütig, um nicht zu sagen dumm, zu sein scheint; und er hat in seinen Händen alle Werke, wie ich annehme, von Galilei, gedruckte und ungedruckte. Er hat seine Abhandlung über Ebbe und Flut, welche niemals gedruckt wurde, ebenso, wie seine Abhandlung über die Legierung von Metallen. Die gedruckten Werke, welche sich in seiner Hand befinden, sind folgende: Der Nuncius sidereus, die Sonnenflecken und drittens die Abhandlung über die schwimmenden Körper, entstanden bei Gelegenheit einer Disputation unter den Gelehrten in Florenz über das, was Archimedes über die schwimmenden Körper geschrieben hat. Ich habe mir gedacht, daß es Eurer Lordschaft nicht unangenehm sein würde, diese Abhandlungen des Mannes zu sehen.“ Dieser Brief ist datiert vom April 1619, und im Jahre 1620 erschien Bacos Novum organum. Vor diesem Werke hat aber Baco keine philosophischen Schriften veröffentlicht, mit einziger Ausnahme des wenig bedeutenden Essays on the proficience and avancement of learning, den er nach dem Erscheinen des Novum organum zu seiner Abhandlung De dignitate et augmentis scientiarum umarbeitete.

Die Erneuerung der antiken Atomistik, welche den Hauptruhmestitel Gassendis bildet, ist in Wahrheit das Werk Galileis, wie aus folgender Stelle einer im Jahre 1612 erschienenen Abhandlung Galileis hervorgehen dürfte: „Wenn wir uns zu einer andern Betrachtung der Natur des Wassers und der übrigen Flüssigkeiten bequemen würden, so würden wir vielleicht bemerken, daß die Konstitution ihrer Teile derart ist, daß sie nicht allein der Teilung nicht widerstrebt, sondern daß gar nichts da ist, was zu teilen wäre, so daß der Widerstand, den man bemerkt, wenn man sich im Wasser bewegt, ähnlich demjenigen wäre, welchen wir empfinden, wenn wir

durch eine große Menge von Personen vorwärts gehen, wo wir uns gehindert fühlen, nicht infolge der Schwierigkeit, welche wir bei der Teilung haben, da ja niemand von denen geteilt wird, aus denen sich die Menge zusammensetzt, sondern nur dabei, die Personen zur Seite zu schieben, welche schon geteilt und nicht verbunden sind. Und ebenso empfinden wir Widerstand, wenn wir ein Holz in einen Sandberg treiben, nicht weil irgend ein Teil des Sandes zu teilen wäre, sondern nur wegzuschieben. Es gibt aber zwei Arten, die Körper zu durchdringen, eine bei denjenigen, deren Teile kontinuierlich wären — und hier scheint die Teilung notwendig zu sein —, die andere bei einem Aggregate von Teilen, welche nicht kontinuierlich, sondern nur benachbart sind; und hier ist es nicht nötig zu teilen, sondern nur zu bewegen. Nun bin ich nicht schlüssig, ob das Wasser und die andern Flüssigkeiten angesehen werden müssen als kontinuierliche oder nur als benachbarte Teile. Ich bin aber geneigt, eher zu glauben, daß es benachbarte Teile sind . . . ., und dazu führt mich der Umstand, daß ich einen großen Unterschied wahrnehme zwischen dem Zusammenhang der Teile eines harten Körpers und dem Zusammenhang derselben Teile, wenn eben derselbe Körper flüssig und fließend gemacht ist. Denn wenn ich z. B. eine Quantität Silber oder ein anderes hartes und kaltes Metall nehme, so werde ich bei der Teilung desselben in zwei Teile nicht allein den Widerstand fühlen, den man fühlen würde, wenn man sie nur bewegte, sondern noch einen andern unvergleichlich größeren, welcher von der wie immer gearteten Kraft abhängt, welche sie zusammenhält. Und wenn wir so die besagten beiden Teile wieder in zwei neue teilen wollen, und so immer weiter, so werden wir fortwährend ähnliche Widerstände finden, die aber immer geringer werden, je kleiner die zu trennenden Teile sind. Wenn wir aber schließlich bei der Anwendung der feinsten und schärfsten Instrumente, wie der sehr zarten und feinen Teile des Feuers, es vielleicht in seine letzten und kleinsten Teilchen auflösen, so wird in diesen nicht allein kein der Teilung entgegengesetzter Widerstand mehr sein, sondern auch nicht das Vermögen, weiter geteilt zu werden.“ (Le Opere di Galileo Galilei, herausgegeben von Alberi, Florenz 1842 bis 1865, 16 Bde.; XII. p. 57—58.) Nicht nur der Gedanke, sondern

selbst der Vergleich der Atome mit menschlichen Individuen, die sich in einem Gedränge befinden, rührt von Demokrit her; vgl. p. 38. Dieselbe Anschauung wie in der zitierten Stelle finden wir wieder in einer 20 Jahre später erschienenen Schrift Galileis, worin es heißt: „Ich habe mich nicht recht mit dieser substantiellen Veränderung befreunden können, ... wodurch eine Materie dergestalt verändert werden soll, daß man notwendig sagen muß, daß jene vollständig zerstört sei, indem nichts von ihrem ursprünglichen Sein zurückbleibt, und daß ein anderer von jener durchaus verschiedener Körper entstanden sei; und wenn ich mir einen Körper in einer gewissen Erscheinung und kurze Zeit darauf in einer andern sehr verschiedenen Erscheinung vorstelle, so halte ich es nicht für unmöglich, daß dies aus einer einfachen Umlagerung seiner Teile sich ergeben kann, ohne daß etwas zerstört oder von neuem erzeugt wird." (Opere I p. 47.) Die von Laßwitz in einem Aufsatz der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (Bd. XII und XIII), sowie in seinem größeren Werke (Laßwitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, Hamburg und Leipzig 1890, II. Bd. p. 40—55) vertretene Auffassung von Galileis Ansichten über die Materie stützt sich lediglich auf eine Analyse der Discorsi, jenes Werkes, welches Galilei am Abend seines Lebens verfaßt hat, als er seine Ansicht über die Konstitution der Materie geändert hatte, während sie das, was Galilei über die Konstitution der Materie veröffentlichte, als er auf der Höhe seines Könnens stand, teils ignoriert, wie den sehr charakteristischen Vergleich der Atome mit den Individuen einer Menschenmenge, teils gewaltsam so interpretiert, daß eine Übereinstimmung mit den Discorsi erzielt wird. Aber die Wirkung, welche Galileis Ansichten über die Materie auf die wissenschaftliche Entwicklung der Menschheit ausgeübt haben, beruht nicht auf den Ansichten, welche er am Ende seines Lebens vorgebracht hat, sondern vielmehr auf denen, welche er vertreten hatte, als er in der Blüte seiner Jahre stand. Die Verkennung dieser Bedeutung Galileis führte Laßnitz dazu, in Sennert, der mit seiner Atomistik erst im Jahre 1619, also 7 Jahre nach Galilei und höchst wahrscheinlich beeinflußt durch Galilei auftrat, den Erneuerer der demokritischen Atomistik zu erblicken. (Laßwitz a. a. O. I p. 440: „Dagegen ist er [Sennert] sich wohl bewußt, daß seine Ansicht sich an die Atomistik Demokrits eng anschließt." p. 441: „In diesen Ausführungen [Sennerts] ist die Korpuskulartheorie so bewußt aus-

gesprochen, daß wir vom Jahre 1619 ab die Erneuerung der physikalischen Atomistik datieren müssen.“)

Was drittens Hobbes anbetrifft, so sagt Tönnies a. a. O. p. 459: „Gerade in jener neuen Wissenschaft, durch deren Begründung Galilei die scholastische Physik überwand, hat auch das gesamte Denken des Hobbes seine Wurzel.“ Daß Hobbes ein Schüler des Baco von Verulam sei, nennt er eine seltsame und gänzlich unwahre Fabel. Bei Robertson (Hobbes, Edinburgh and London 1886) p. 41—42 steht: „Die neue Doktrin nahm in der kürzesten Zeit den Namen Philosophie an, weil sie entdeckt war nach dem Wiederaufleben der Literatur, in welcher, wie es auch mit Aristoteles und Plato sein mag, jedenfalls andere griechische Philosophen, frühere und spätere, wie Demokrit und Epikur, ihre ganze Theorie der Welt und der Menschen auf eine physikalische Betrachtung sich bewegender Atome gegründet hatten. In dem Geiste einer solchen mechanischen Philosophie oder physikalischen Wissenschaft begann Hobbes jetzt zu denken. Wir können seinen Gedanken mit dem des Cartesius vergleichen; aber der Impuls kam ihm von den physikalischen Räsonnements Galileis.“ p. 20 Anm. steht: „Niemals erwähnt er (Hobbes) Baco, wie er Galilei, Keppler, Harvey und andere unter den ihm vorangegangenen Gründern der neuen Naturphilosophie erwähnt.“ p. 35—36: „Auf der dritten Reise war schließlich die Zeit gekommen, wo er (Hobbes) die großen wissenschaftlichen Entdeckungen dieser Generation schätzen und den Mann verstehen konnte, welcher sie gemacht hatte. Vater Galilei hatte den ersten Anspruch auf seine Huldigung als der Entdecker der Bewegungsgesetze . . . . Bevor dieses letzte Unglück (Schwäche und Blindheit) ihn (Galilei) befiel, muß ihn Hobbes zu Florenz im April 1636, wenn nicht im vorangegangenen Jahre, gesehen haben. Gewürdigt einer intimeren Vertraulichkeit mit dem bejahrten Entdecker, empfand und behielt er immer die tiefste Achtung vor dem Manne, ‚welcher zuerst die Pforten der universellen Naturphilosophie eröffnete‘. Um Galilei war eine Menge aktiver Schüler gruppiert; und in andern Städten, besonders in Pisa, seinem Geburtsort, gab es Leute, welche die neue physikalische Wissenschaft energisch förderten oder weitere philosophische Anwendungen ihrer Prinzipien zu machen suchten, wie Hobbes selbst. Mit einem der ausgezeichnetsten unter diesen letzteren, Berigardus

mit Namen, Professor der Philosophie zu Pisa, trat er, wie nachgewiesen werden kann, in spezielle Beziehungen." Bei Libri, Galileo Galilei; I Sein Leben und seine Werke, aus dem Französischen mit Anmerkungen von Carové, Siegen und Wiesbaden 1842, p. 83 Anm. steht: „Im November 1634 war er (Galilei) von Bellosguardo auf eine Villa auf Monte Ripaldi im Kirchspiel Arcetri gezogen, wo ihn bald darauf Hobbes mit seinem Zögling, dem Grafen von Devonshire, besuchte. Galilei soll ihm die erste Idee gegeben haben, die Sittenlehre mit geometrischer Art zu behandeln und sie so zu mathematischer Gewißheit zu bringen." Nach Tönnies (Arch. f. Gesch. d. Phil. III, Berlin 1890, p. 232) sagt Kästner: „Joh. Albert de Soria, ehemaliger Lehrer der Universität Pisa, versichert, Galilei habe dem Hobbes auf einem Spaziergang beim großherzoglichen Lustschloß Poggio Imperiale die erste Idee gegeben, die Sittenlehre durch Behandlung nach geometrischer Art zur mathematischen Gewißheit zu bringen." Nach meiner Ansicht zeigt die Erkenntnistheorie von Hobbes eine solche Übereinstimmung mit der demokritisch-galileischen Erkenntnistheorie, daß auch hier eine direkte Einwirkung nicht zu bezweifeln ist."

Diese von Galilei beeinflußten Philosophen hinterließen ihren Nachfolgern die Aufgabe, die von ihnen ausgebildete Weltanschauung der modernen Naturwissenschaft mit dem Christentum zu verknüpfen, eine Aufgabe, deren verschiedene Lösungsversuche den eigentlichen Inhalt der neueren Philosophie ausmachen, deren Koryphäen von Cartesius bis Kant einschließlich sich unausgesetzt mit dieser Aufgabe beschäftigt haben. Von der modernen Philosophie ist aber die moderne Literatur, die moderne Kunst und die moderne Pädagogik abhängig. Und Galilei kann daher mit vollem Recht als der Vater der Neuzeit bezeichnet werden.

Trotzdem ist mit einziger Ausnahme einer wertvollen Abhandlung Wohlwills in der Zeitschrift für Völkerpsychologie bisher über Galilei noch fast gar nichts geschrieben worden. Und doch ist, seitdem Favaro durch seine im Jahre 1884 erschienene Schrift Alberis Veröffentlichung der Jugendschriften Galileis wesentlich ergänzt hat, ein so reiches auf unsern Gegenstand bezügliches Material vorhanden, daß ich, ohne im Besitz von Handschriften zu sein, imstande zu sein glaube, ein deutliches Bild vom Entwicklungsgange Galileis zu geben.

Jeder Mensch ist der Sohn seiner Zeit; und selbst die bedeutendsten Männer stehen auf den Schultern ihrer Vorgänger. Nur bei Galilei

scheint es anders zu sein. Denn nach der herrschenden Auffassung hat Galilei die vom Altertum überlieferte und während des ganzen Mittelalters herrschende Physik beseitigt und aus eigener Kraft durch ein wohl durchdachtes System ersetzt. Aber wenn wir uns den Entwicklungsgang Galileis näher ansehen, so finden wir, daß er selbst gesteht, mehr Jahre auf das Studium der Philosophie als Monate auf das der Mathematik verwendet zu haben (Opere VI p. 99), und daß sein Schüler Viviani uns mitteilt, daß er sich 3—4 Jahre eifrig mit Philosophie beschäftigte und fleißig die Werke von Aristoteles, von Plato und anderer antiker Philosophen gelesen habe. (Viviani, vita di Galileo Galilei, abgedruckt in den Opere di Galilei, herausgegeben von Alberi XV, p. 331.) Wenn Viviani glaubte, daß Galilei auch den Plato gelesen habe, so ist das freilich ein Irrtum, der sich dadurch erklärt, daß Galilei sich wiederholt anerkennend über Plato ausgesprochen hat. Aber gerade diese Anerkennung beruht auf Unkenntnis dessen, was Plato in Wirklichkeit gelehrt hat, und diese Unkenntnis beweist, daß Galilei ihn nicht gelesen hat, was umso merkwürdiger ist, als man zu seiner Zeit in Italien allgemein für Plato schwärmte. Daß er aber die physikalischen Schriften des Aristoteles genau studiert hat, ist selbstverständlich, da er nicht nur gegen Aristoteles im allgemeinen, sondern gegen ganz bestimmte Stellen seiner Schriften polemisiert. Ich behaupte aber, daß er nicht nur diese Schriften selbst, sondern auch den sehr umfangreichen Kommentar des Simplicius zu denselben gelesen hat. Dies wird zunächst dadurch wahrscheinlich, daß er sowohl in seinem astronomischen als auch in seinem mechanischen Hauptwerk (Dialogo dei massimi sistemi Tolemaico e Copernicano und Dialoghi delle nuove scienze, gewöhnlich kurz zitiert als Discorsi) den Vertreter der aristotelischen Ansichten Simplicius genannt hat. Denn dies hat seinen Grund nicht, wie seine Feinde behaupteten, darin, daß er die Anhänger des Aristoteles als Einfaltspinsel hinstellen wollte, sondern vielmehr, wie er selbst in Opere I p. 12 sagt, darin, daß es ihm passend erschien, dem Vertreter der aristotelischen Ansichten, bei dem er eine übertriebene Neigung zu dem Kommentator Simplicius voraussetzte, den Namen des von ihm so verehrten Schriftstellers zu lassen. Wichtiger aber ist, daß Galilei zu einer Zeit, wo er das Beharrungsgesetz noch nicht kannte, und überhaupt noch vielfach in aristotelischen Anschauungen befangen war, uns erzählt, er sei unabhängig von

Hipparch auf dieselbe Erklärung der Tatsachen gekommen, welche bei schweren, in die Höhe geworfenen Körpern beobachtet werden, wie dieser, und habe erst 2 Monate, nachdem er diese Erklärung gefunden, aus seiner Lektüre ersehen, daß Hipparch dieselbe Theorie aufgestellt habe. Galilei sagt (Favaro, Alcuni scritti inediti di Galileo Galilei, Roma 1884, p. 109—110): „Da der schwere Körper sich beim Fall anfangs langsamer bewegt, so ist es notwendig, daß er im Anfange seiner Bewegung weniger schwer sei als in der Mitte und am Ende derselben, da . . . . die Schnelligkeit und Langsamkeit sich nach der Schwere und Leichtigkeit richtet. Wenn also gefunden ist, wie und warum der Körper im Anfang seiner Bewegung weniger schwer ist, so wird eine sichere Ursache dafür gefunden sein, warum er langsamer fällt. Aber die natürliche und innere Schwere des Körpers ist sicher nicht vermindert, da weder sein Volumen noch seine Dichtigkeit vermindert ist. Es bleibt also nur übrig, daß jene Veränderung der Schwere widernatürlich und akzessorisch ist. . . . . Aber jene Schwere vermindert sich nicht durch die Schwere des Mediums; denn das Medium ist im Anfang der Bewegung dasselbe wie in der Mitte derselben. Es bleibt also nur übrig, daß die Schwere des Körpers durch irgendeine äußerliche und von außen kommende Gewalt vermindert worden ist. . . . . Aber die von dem Werfenden mitgeteilte Kraft vermindert nicht nur zuweilen die Schwere des schweren Körpers, sondern macht ihn auch öfter so leicht, daß er mit großer Geschwindigkeit nach oben fliegt . . . . Sicher, behaupte ich, ist es jene von dem Werfenden mitgeteilte Kraft, welche die natürliche Bewegung im Anfange langsamer macht . . . . Dazu, daß ein schwerer Körper sich gewaltsam nach oben bewegen kann, ist eine Kraft notwendig, die größer ist, als die widerstehende Schwere, sonst könnte die widerstehende Schwere nicht überwunden werden und folglich der schwere Körper nicht nach oben gehen. . . . . Da aber diese Kraft, wie gezeigt ist, kontinuierlich schwächer wird, so wird sie endlich so vermindert sein, daß sie die Schwere des Körpers nicht mehr überwindet; und dann wird sie den Körper nicht weiter treiben. Aber deswegen wird doch am Ende der gewaltsamen Bewegung jene mitgeteilte Kraft nicht vernichtet sein; sondern sie wird nur so vermindert sein, daß sie die Schwere des Körpers nicht mehr überwindet; aber sie wird jener gleichkommen; und, um es mit einem Worte zu sagen, es wird die nach oben treibende Kraft, d. h. die Leichtigkeit in dem Körper nicht mehr überwiegen;

sondern dieselbe wird der Schwere des Körpers gleich geworden sein; und dann wird in dem letzten Punkte der gewaltsamen Bewegung der Körper weder schwer noch leicht sein. Aber wenn die mitgeteilte Kraft weiter in ihrer Weise abnimmt, so beginnt die Schwere des Körpers das Übergewicht zu erlangen, weswegen auch der Körper sich anschickt, zu fallen. Aber weil im Beginn dieses Fallens noch viel von der nach oben treibenden Kraft, d. h. der Leichtigkeit vorhanden ist, so kommt es, daß die eigene Schwere des Körpers durch diese Leichtigkeit vermindert wird und folglich die Bewegung im Anfange langsamer geschieht. Und weil wieder jene äußere Kraft weiter abnimmt, so wird die Schwere des Körpers, welche einen geringeren Widerstand findet, vermehrt; und der Körper bewegt sich noch schneller, und dies halte ich für die wahre Ursache der Beschleunigung der Bewegung. Als ich mir diese ausgedacht hatte und etwa 2 Monate später las, was Alexander hierüber schreibt, habe ich daraus gesehen, daß dies auch die Meinung jenes sehr gelehrten Philosophen gewesen ist, der von einem sehr gelehrten Manne gelobt worden ist, nämlich von Ptolemäus, von dem Hipparch hochgeschätzt und in seiner ganzen eine große Konstruktion enthaltenden Schrift durch das höchste Lob ausgezeichnet wird. Dies also hielt auch Hipparch nach dem Bericht des Alexander für die Ursache der Beschleunigung der natürlichen Bewegung.“ Nun wissen wir aber (Wohlwill, Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft XV, Berlin 1884, p. 383 bis 384), daß die Mitteilung dieser Theorie des Hipparch sich bei Simplicius findet (Simplicii commentarius in IV libros Aristotelis de caelo, herausgegeben von Karsten, Utrecht 1865, p. 119 b—120 a). Da nun Simplicius seine Mitteilungen aus dem Kommentar des Alexander von Aphrodisias schöpft, der sie seinerseits wieder einer verloren gegangenen Schrift des Hipparch entnimmt, und da auch der Kommentar des Alexander verloren gegangen ist, so kann sie Galilei nicht wohl wo anders als bei Simplicius gelesen haben. Entscheidend endlich scheint mir zu sein, daß Galilei bei der Besprechung einer Aristotelesstelle (de coelo IV 6, p. 313 a) wiederholt von Gold spricht[3]),

[3]) Opere XII p. 83: „Er (Aristoteles) bringt dann eine andere Behauptung vor, welche ebenso unrichtig zu sein scheint, nämlich daß einige Dinge wegen ihrer Kleinheit in der Luft schwimmen, wie die ganz kleinen Teilchen von Erdstaub und die feinen Blätter geschlagenen Goldes.“ p. 90: „Ich wende mich zu dem Text des Aristoteles, worin er sich anschickt, die wahren Ursachen

obgleich in der Stelle des Aristoteles gar nicht vom Gold die Rede ist, wohl aber in dem Kommentar des Simplicius zu dieser Stelle (Simplicius zu de coelo, ed. Karsten, p. 322 b). Galilei hat also nicht nur die physikalischen Schriften des Aristoteles, sondern auch den Kommentar des Simplicius zu denselben studiert.

Da nun Aristoteles bei Auseinandersetzung einer Ansicht bekanntlich gern die ihr widersprechenden Ansichten früherer Philosophen zu widerlegen sucht, und da Simplicius in solchen Fällen genauere Nachrichten über jene Ansichten der Früheren zu geben pflegt, so mußte Galilei aus diesem seinem Studium eine ziemlich genaue Kenntnis der älteren griechischen Philosophie gewinnen, während ihm die nacharistotelische Philosophie unbekannt bleiben konnte. Was die Fallgesetze betrifft, deren richtige Aufstellung bekanntlich das Hauptverdienst Galileis ist, so polemisieren hier Aristoteles und Simplicius hauptsächlich gegen Demokrit. Wenn nun die Fallgesetze des Aristoteles im Gegensatz stehen zu denjenigen Demokrits, die Fallgesetze Galileis aber, wie jedermann weiß, im Gegensatz zu denen Aristoteles, so liegt der Gedanke nahe, ob nicht vielleicht die Fallgesetze Galileis bis zu einem gewissen Grade übereinstimmen werden mit denjenigen Demokrits. Soweit dies der Fall ist, müssen wir nach dem Gesagten Galilei als abhängig von Demokrit betrachten.

Die Ansicht, daß der Ursprung der modernen Naturwissenschaft auf einen der sogenannten vorsokratischen Philosophen zurückgehen soll, wird vielen auffallend, wenn nicht gar abenteuerlich erscheinen, obgleich diese Ansicht unter den Zeitgenossen Galileis allgemein verbreitet war. Selbst Natorp, welcher die große Ähnlichkeit zwischen den Ansichten Demokrits und Galileis richtig erkannt hat, glaubte doch jeden Einfluß Demokrits auf Galilei entschieden in Abrede stellen zu sollen [4]). Wer übrigens

---

anzugeben, woher es komme, daß die feinen Platten von Eisen oder Blei auf dem Wasser schwimmen, und sogar das Gold selbst, wenn es zu ganz feinen Blättern verfeinert ist, und die kleinen Staubteilchen nicht allein im Wasser, sondern auch in der Luft sich schwimmend umhertreiben."

[4]) Natorp, Galilei als Philosoph. Philosophische Monatshefte XVIII, Heidelberg 1882, p. 213—214. Die Widerlegung von Natorps Ausführungen findet sich in: Löwenheim, Der Einfluß Demokrits auf Galilei. Arch. f. Gesch. d. Philos. VII 2, p. 232—233.

mit der griechischen Philosophie einigermaßen vertraut ist, wird auch über die Bedeutung der folgenden Stelle aus einer Jugendschrift Galileis nicht im Zweifel sein (Favaro, alcuni scritti inediti di Galileo Galilei, Roma 1884, p. 55): „Wenn also Aristoteles und die übrigen Philosophen damit zufrieden wären, als leicht das anzunehmen, was wir weniger schwer nennen, so würden auch wir keine Beschwerde dabei finden, diese Benennung ‚leicht' zuzulassen. Aber da sie wollten, daß es auch einen gewissen leichten Körper geben soll, der dies schlechthin wäre, und jeder Schwere entbehrte, so haben wir versucht, diese Ansicht, die wir als geradezu scheußlich verabscheuen, auf jede Weise und von Grund aus bis auf das tz auszurotten. Deswegen werden wir hinsichtlich dieser Meinung der Alten, welche Aristoteles vergebens im vierten Buche seiner Schrift über das Himmelsgebäude zu widerlegen sucht, das von Aristoteles Zurückgewiesene behaupten, das von ihm Behauptete aber zurückweisen und in dieser Weise seine an diesem Orte folgenden Zurückweisungen und Behauptungen einer Kritik unterwerfen."

Gewiß wird es nicht an solchen fehlen, welche für die Bedeutung, die ich hier den Gedanken Demokrits beimesse, nur ein mitleidiges Lächeln haben werden. Helmholtz sagt in seinem Vortrag, „Das Denken in der Medizin": „Oberflächliche Ähnlichkeiten finden ist leicht . . . . Unter einer großen Zahl solcher Einfälle werden ja auch wohl einige sein müssen, die sich schließlich als halb oder ganz richtig erweisen; es wäre ja geradezu ein Kunststück, immer falsch zu raten. . . . In den Letterkästen eines Buchdruckers liegt alle Weisheit der Welt zusammen, die schon gefunden ist und noch gefunden werden kann; man müßte nur wissen, wie man die Lettern zusammenzuordnen hat. So sind auch in den Hunderten von Schriften und Schriftchen, die alljährlich erscheinen, über Äther, Beschaffenheit der Atome, Theorie der Wahrnehmung, ebenso wie über das Wesen der asthenischen Fieber und der Karzinome gewiß schon längst alle zartesten Nüanzierungen der möglichen Hypothesen erschöpft; und unter diesen müssen notwendig viele Bruchstücke der richtigen Theorie sein. Wer sie nur zu finden wüßte! Ich hebe dies hervor, um Ihnen klar zu machen, daß diese Literatur der ungeprüften und unbestätigten Spekulationen gar keinen Wert für den Fortschritt der

Wissenschaft hat." Es gibt viele Personen, welche mit Dubois-Reymond (vgl. seinen Vortrag: „Kulturgeschichte und Naturwissenschaft") der Ansicht sind, daß diese Charakteristik auf alle griechischen Naturforscher oder wenigstens auf alle der voralexandrinischen Zeit sehr gut paßt. Aber nach meiner Ansicht gibt es zwei Kriterien, um die echten Forscher von jenen Pseudoforschern, welche Helmholtz schildert, zu unterscheiden, ein inneres und ein äußeres. Das innere Kriterium besteht darin, daß die echten Forscher ihre Ansichten nicht nur aussprechen, sondern auch begründen, sei es durch logische Ableitung aus allgemeinen Prinzipien, sei es durch Erfahrung und Experiment; das äußere besteht darin, daß sie auf solche Männer, deren wissenschaftliche Bedeutung unbestritten ist, maßgebenden Einfluß zu gewinnen pflegen. Ich werde zu zeigen suchen, daß sowohl das innere wie das äußere Kriterium dafür spricht, daß den auf Mechanik und Astronomie bezüglichen Ansichten Demokrits wissenschaftliche Bedeutung zukommt und daß daher die unter den Naturforschern allgemein verbreitete Anschauung, daß Aristoteles der erste bedeutende Naturforscher gewesen sei, durchaus unrichtig ist, daß vielmehr naturwissenschaftliches Denken bei Demokrit in einem unvergleichlich höherem Grade zu finden ist als bei Aristoteles. Als Beweis dafür, daß sich in der letzten Zeit doch ein Wandel der Anschauungen zu vollziehen beginnt, führe ich an, daß Haeckel zwar in der 1870 erschienenen 2. Auflage seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" p. 69 geschrieben hat: „Nur einen Mann müssen wir hier ausnahmsweise hervorheben, den größten und den einzigen wahrhaft großen Naturforscher des Altertums und des Mittelalters, einen der erhabensten Genien aller Zeiten: Aristoteles", daß er aber diese Worte in der 1889 erschienenen 8. Auflage nicht wiederholt hat.

Da man bei dem Namen Galileis zunächst an seinen bekannten Prozeß zu denken pflegt, so hat man sich daran gewöhnt, das Werk Galileis als die Fortsetzung desjenigen des Kopernikus zu betrachten; ja, es ist die Ansicht ausgesprochen worden, daß der einzige scharfe Luftzug, der mit dem Wagnis des Kopernikus aus der Unendlichkeit hereingedrungen sei, genügt habe, um das ganze Kartenhaus der aristotelischen Weltanschauung umzublasen. Hier aber wird gezeigt werden, daß Galileis Zertrümmerung der aristotelischen Physik im Gegensatz zu Kopernikus geschah, der zu seinem Satze, daß nicht die

Erde, sondern der Himmel ruht, durch konsequente Weiterbildung aristotelischer Anschauungen gelangt war und von dem Galilei weiter nichts als das heliozentrische System angenommen hat. Wohl war sich Galilei bei seiner Opposition gegen die Ansichten des Aristoteles der Abhängigkeit von einem epochemachenden Denker bewußt. Dieser war aber nicht Kopernikus, sondern Demokrit, der bereits ein Jahrhundert vor Aristoteles wirkte, und zu dem zurückzukehren Galilei mit genialem Blick als die erste Vorbedingung für jeden Fortschritt auf wissenschaftlichem Gebiete erkannte. Dessen Lehre von der Unendlichkeit des Weltalls war dem Geiste eines Galilei sympathischer als die Annahme des geschlossenen Rings, welchen das Weltsystem sowohl nach Aristoteles wie nach Kopernikus bildet; sein Gedanke, daß im Himmel wie auf Erden alles im ewigen Wechsel kreist, schien Galilei richtiger als der von Kopernikus festgehaltene Gedanke des Aristoteles, daß zwar auf der unvollkommenen Erde alles vergänglich und im ewigen Wechsel begriffen, in den vollkommenen Himmelsräumen dagegen alles unvergänglich und unabänderlich sei; seine Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten, welche während des ganzen Mittelalters verschollen war, machte Galilei zu der seinigen und damit zum Mittelpunkt der gesamten modernen Philosophie; und seine Physik, die an wissenschaftlichem Wert der des Aristoteles weit überlegen ist, gewann auf das ganze Denken Galileis einen solchen Einfluß, daß dieser geradezu als der Schüler Demokrits bezeichnet werden muß. Wenn wir in Langes Geschichte des Materialismus die Bemerkung finden, daß bald nach Baco die Atomistik, und zwar vorläufig in der Gestalt, welche Epikur ihr gegeben, zur Grundlage der modernen Naturwissenschaft erhoben worden sei, so wird hier dargetan werden, daß durch Galilei bereits vor Baco die Atomistik, und zwar zunächst in der Gestalt, welche Demokrit ihr gegeben, zur Grundlage der modernen Naturwissenschaft gemacht worden ist. Hingewiesen wurde Galilei auf Demokrit durch Archimedes, der einerseits ebenfalls als der Schüler Demokrits, anderseits aber als der Lehrer Galileis zu betrachten ist. Nachdem Galilei die Schule des Archimedes durchgemacht hatte, wandte er sich dem Lehrer seines Lehrers zu, um von diesem noch vieles zu lernen, was ihn Archimedes nicht hatte lehren können. Und indem nun Galileis scharfer Geist die Gedankenwelt Demokrits durch die seit den Zeiten Demokrits weit fortgeschrittene Mathematik ver-

tiefte, konnte er zu Anschauungen gelangen, welche seinem Zeitalter völlig fremd waren und eine neue Zeit inaugurierten.

Der Beweis dieser Behauptungen bildet den Inhalt meines Werkes, von dem sich aber zwei Dritteile ausschließlich mit Demokrit und seinem Einfluß auf das Altertum beschäftigen. Daß alle bisherigen Darstellungen der griechischen Philosophie Plato und Aristoteles in einseitiger Weise hervorheben, liegt an der Beschaffenheit unserer Quellen, welche bisher, wie mir scheint, von naturwissenschaftlicher Seite ebensowenig wie von philologisch-philosophischer Seite mit der nötigen Kritik betrachtet worden sind. Wenn der Engländer Grote zuerst erkannt hat, daß alle aus dem Altertum auf uns gekommenen Darstellungen der politischen Geschichte Griechenlands von einem einzigen Parteistandpunkt aus geschrieben sind, daß wir also, wenn wir uns ein objektives Bild von der politischen Entwicklung der Griechen machen wollen, nicht mit den Augen der Thucydides und Xenophon sehen dürfen, so muß dieser wichtige Fortschritt nach meiner Ansicht durch die weitere Erkenntnis ergänzt werden, daß auch die auf uns gekommenen antiken Darstellungen der griechischen Philosophie fast alle von demselben Parteistandpunkt aus geschrieben sind, daß wir also, wenn wir uns ein objektives Bild von der Entwicklung des griechischen Denkens machen wollen, nicht mit den Augen des Plato und Aristoteles und ihrer Kommentatoren sehen dürfen. Tun wir dies nicht, so werden wir der allgemein verbreiteten Meinung, daß Plato und Aristoteles die bedeutendsten Denker des Altertums gewesen seien und stets dafür gegolten haben, in keiner Weise zustimmen können. Vielmehr wird hier gezeigt werden, daß Demokrit, der Hauptvertreter der im besten Sinne des Wortes fortschrittlichen Wissenschaft des 5. Jahrhunderts, nicht nur verdient, über Plato und Aristoteles gestellt zu werden, wie bereits der geistreiche Verfasser der Geschichte des Materialismus angedeutet hat, sondern auch faktisch von den Griechen über jene beiden Vertreter der nach dem unglücklichen Ausgang des peloponesischen Krieges eingetretenen Reaktionszeit gestellt worden ist, und daß erst durch die Römer die entgegengesetzte Anschauung aufkam, welche dann auf das Mittelalter übergegangen ist, so daß der oberflächliche Aristoteles, dem für die großen Errungenschaften Demokrits alles Verständnis fehlte, und der daher gar nicht imstande war, die vorangegangene Wissen-

schaft der Griechen auch nur zusammenzufassen, geschweige denn weiterzuführen, im Mittelalter als „der Meister derer, die da wissen" gefeiert werden konnte, ein deutliches Zeichen, wie weit die mittelalterliche Wissenschaft im Vergleich zur griechischen zurückgegangen war. Nachdem dann in den beiden ersten Bänden dargetan ist, daß Demokrit der Hauptvertreter der antiken Wissenschaft ist, Plato und Aristoteles dagegen auf die Entwicklung der Wissenschaft lediglich einen hemmenden Einfluß gehabt haben, wird dann im dritten Bande weiter gezeigt werden, wie die römisch-mittelalterliche Anschauung von der Bedeutung des Aristoteles im 17. Jahrhundert durch Galilei zerstört worden ist, der unter Beseitigung der Philosophie des Aristoteles, welche den Fortschritt der Menschheit solange aufgehalten hatte, sowohl die moderne Naturwissenschaft wie die moderne Philosophie auf der Grundlage aufbaute, welche einst Demokrit, der größte Denker des Altertums, gelegt hatte; und vielleicht wird dieser Teil meines Werkes auf unsere Schätzung der griechischen Philosophie und auf unsere Ansichten über die Stellung, welche derselben in der Gesamtentwicklung der menschlichen Kultur zukommt, nicht ohne Einfluß bleiben. In den Schlußbetrachtungen endlich wird gezeigt werden, wie, nachdem im Laufe des 18. Jahrhunderts die Kämpfe des 17. allmählich in Vergessenheit geraten waren, im 19. Jahrhundert, im Zeitalter der Romantik, im Anschluß an die römisch-mittelalterliche Anschauung die unhistorische Ansicht sich Geltung verschaffte, daß Demokrit für die wissenschaftliche Entwicklung ohne alle Bedeutung gewesen sei, Plato und Aristoteles aber für ihre Zeit von epochemachender Bedeutung, welche nicht dadurch beeinträchtigt werden könne daß ihre Anschauungen nicht mit denjenigen Anschauungen übereinstimmen, welche die moderne Zeit aus eigener Kraft geschaffen habe. Die Urheber dieser Anschauungsweise sind Schleiermacher und Hegel, deren Ansichten, wenn sie auch auf allen übrigen Gebieten überwunden sind, doch in der allgemein angenommenen Auffassung der Geschichte der Philosophie noch heute nachwirken. Emanzipieren wir uns auch auf diesem Gebiete von jener Richtung, welche man häufig euphemistisch als Idealismus, richtiger aber als Romantik bezeichnet, so zeigt sich, daß das moderne Denken, weit davon entfernt mit einer Negation der griechischen Philosophie zu beginnen, vielmehr mit einer engen Anlehnung an die griechische Philosophie begonnen hat. Denn die erste Tat der

modernen Philosophie besteht darin, von den beiden Richtungen des antiken Denkens diejenige zu verwerfen, welche bei den Römern und während des Mittelalters die herrschende war, um zu derjenigen zurückzukehren, welche bei den Griechen die herrschende gewesen ist. Somit erscheint der Beginn der modernen Philosophie, an deren Spitze nicht Baco, sondern Galilei steht, als die Krönung des Gebäudes der Renaissance. Denn die Renaissance, welche mit einer Vertiefung in die Gedankenwelt der Alten begann, hat dazu geführt, von den Römern, deren Kultur die germanischen und romanischen Völker im Laufe des Mittelalters angenommen hatten, zurückzukehren zu den Lehrmeistern der Römer, den Griechen. Und in diesem Sinne kann die Renaissancezeit als die Grenzscheide zwischen Mittelalter und Neuzeit angesehen werden, jener beiden auf das Altertum folgenden Perioden, welche man seit der Renaissancezeit immer unterschieden hat, deren Unterscheidung aber die heutigen Historiker (im Anschluß an Rankes Weltgeschichte, welche dieselbe nicht kennt) aufzugeben im Begriff sind, meiner Ansicht nach mit Unrecht. Denn der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden wohl unterschiedenen Perioden besteht darin, daß alle Gedanken des Mittelalters auf den Anschauungen der römischen Welt aufgebaut sind, während alle Errungenschaften der Neuzeit auf der von den Griechen gelegten Grundlage beruhen. Auf geistigem Gebiete ist also der Beginn der Neuzeit, wenn sie auch nicht mit einer solchen politischen Umwälzung anhebt wie das Mittelalter, doch von einschneidender Bedeutung gewesen als der Beginn des Mittelalters. Denn in geistiger Beziehung bildet die Zeit der Römerherrschaft und das Mittelalter eine zusammenhängende Periode, welche sich charakterisiert als Unterbrechung der fortschreitenden Entwicklung, die im Beginn der Neuzeit ungefähr in dem Punkte einsetzt, wo die griechische Entwicklung aufgehört hatte, so daß also die griechische Kultur die unmittelbare Voraussetzung unserer modernen Kultur bildet. Und vielleicht kann mein Werk dazu beitragen, diese Erkenntnis in weitere Kreise zu tragen und den von vielen ausgezeichneten Forschern geteilten Wahn zu zerstören, als ob zwischen der griechischen Philosophie und der modernen Naturwissenschaft ein Gegensatz bestehe, während in Wirklichkeit die griechische Philosophie die notwendige Grundlage bildet, mit welcher die moderne Naturwissenschaft steht und fällt.

Die hier ausgesprochenen allgemeinen Ansichten stehen mir unerschütterlich fest; hinsichtlich der Einzelheiten muß ich trotz aller auf dieselben verwandten Mühe und Sorgfalt um diejenige Nachsicht bitten, deren ein so umfassendes Unternehmen wie das meinige stets bedarf. Wenn im einzelnen meine etwaigen Irrtümer teils durch diejenigen, welche in der Philologie bewanderter sind als ich, teils durch diejenigen, welche in der Naturwissenschaft bewanderter sind als ich, berichtigt sind, so werden meine allgemeinen Ansichten dadurch nicht berührt sein, sondern, wie ich zuversichtlich hoffe, beim weiteren Fortgang der Forschung sich bewähren.

Die Mechanik und Kosmogonie Demokrits.

1. Die Lehre von der ursprünglichen Bewegung vom Stoß.

Demokrit kennt drei Arten der Bewegung, nämlich die ursprüngliche Bewegung, die durch Stoß hervorgerufene Bewegung und die Bewegung infolge der Schwere.

Um Demokrits Ansichten über die ursprüngliche Bewegung richtig würdigen zu können, müssen wir uns zunächst die Stellung vergegenwärtigen, welche die atomistische Philosophie in der Gesamtentwicklung der griechischen Philosophie einnimmt. Sein Lehrer Leucipp hatte den Hylozoisten zugegeben, daß den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, die im fortwährenden Wechsel begriffen sind, Realität zukomme, den Eleaten dagegen, daß es auch etwas wahrhaft Seiendes im Sinne der Eleaten gäbe, d. h. etwas, das ungeworden, unzerstörbar und ewig unveränderlich ist, und daß dieses, da alles Sichtbare Veränderungen zeigt, unsichtbar sein müsse. Das sinnlich Wahrnehmbare war ihm durch die Erfahrung gegeben. Das ewig Unveränderliche mußte er suchen. Da er aber nicht die Sinneswahrnehmungen als leeren Schein betrachtete, so konnte er nicht wie die Eleaten bei der Konstruktion des Nichtwahrnehmbaren seiner Phantasie die Zügel schießen lassen, sondern mußte es vielmehr so bestimmen, daß es mit der Sinneswahrnehmung im Einklang ist, daß es also das darstellt, was in den fortwährend sich verändernden Dingen ewig unverändert bleibt. Leucipp ist demnach jener Weise, welcher es zuerst als Aufgabe der Wissenschaft erkannte, daß sie „sucht den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht“. Er sagte

sich nun, daß, da die Sinneswahrnehmung eine Vielheit zeigt, auch das unveränderlich Bleibende, wenn anders es mit der Sinneswahrnehmung im Einklang sein soll, nicht, wie die Eleaten glaubten, eine Einheit bilden könne, sondern vielmehr aus vielen, ja sogar aus unendlich vielen Dingen bestehen müsse. Wenn nun diese Dinge unveränderlich sein sollen, so dürfen sie auch nicht teilbar sein; und er nannte sie daher Atome (d. h. Unteilbares). Wenn aber lediglich diese unsichtbaren Atome das wahrhaft Seiende darstellen, die sinnlich wahrnehmbaren Dinge aber doch existieren sollen, so müssen diese aus den Atomen zusammengesetzt sein; die Atome müssen also die letzten unzerlegbaren Bestandteile der sichtbaren Dinge bilden. Und so kam Leucipp auf den Gedanken, daß die Atome nur wegen ihrer Kleinheit für uns unsichtbar sind. Ist aber alles aus Atomen zusammengesetzt, so müssen sich auch alle Vorgänge in der Natur aus den Eigenschaften der Atome erklären, und zwar nach dem Kausalgesetz, das Leucipp zum erstenmal mit voller Klarheit aussprach. Die Atome erscheinen daher als die Ursachen aller Vorgänge in der Natur. Indem also Leucipp den Wechsel der Erscheinungen auf die Eigenschaften der Atome zurückzuführen suchte, erkannte er es als seine Aufgabe, die unveränderlich bleibenden Ursachen der Naturvorgänge aufzusuchen. Und ich halte dies für eine der wichtigsten Errungenschaften der griechischen Philosophie. Wie schwer es der Menschheit geworden ist, zu dieser uns heute so selbstverständlich erscheinenden Erkenntnis durchzudringen, ersehen wir daraus, daß sie der gesamten altorientalischen Weltweisheit sowie den griechischen Philosophen vor Leucipp unbekannt war, ja, daß selbst Plato noch die Ansicht aussprechen konnte, daß die Aufgabe der Wissenschaft lediglich in der Betrachtung des ewig unveränderlich Bleibenden bestehe, während die Zurückführung der Erscheinungen der sichtbaren Dinge auf jenes unveränderlich Bleibende lediglich eine unwissenschaftliche Spielerei sei [5]), und daß sogar in derjenigen philosophischen Entwicklungsreihe, welche mit Cartesius anhebt, jene Erkenntnis keineswegs immer so klar hervortritt, wie einerseits bei den griechischen Atomisten und anderseits bei Helmholtz. Leucipp aber erkannte weiter, daß die

[5]) In Timaeus 24, p. 59 C charakterisiert er die Betrachtung des Wechsels in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, also das, was wir heute als Physik und Chemie bezeichnen, als „artige Kurzweil".

Aufgabe, den Wechsel der Erscheinungen kausal durch das ewig unveränderlich Bleibende zu erklären, nur dann lösbar ist, wenn es gelingt, alle Naturvorgänge auf Bewegung zurückzuführen [6]). Den Eleaten gab er zu, daß die Zulassung der Bewegung die Annahme eines leeren Raumes notwendig mache. Ihrem Sophisma gegenüber, daß ein leerer Raum nicht existieren könne, weil es ein Widerspruch in sich wäre, daß das Nichtseiende sei, wußte er sich nicht anders zu helfen, als mit der Behauptung, daß das Nichtseiende ebensogut existiere wie das Seiende. (Simplicius in Phys. 7 a. Dox. Gr. p. 483.) Mochte dies auch paradox klingen, so wollte er sich doch nicht durch Spitzfindigkeiten von der Erkenntnis abbringen lassen, daß es die Aufgabe der Wissenschaft sei, alle Naturvorgänge auf Bewegung zurückzuführen [7]). Bekanntlich ist auch diese zweite Forderung wie die erste von der heutigen Physik akzeptiert worden.

Wir können uns aber nur schwer einen Begriff davon machen, wie neu und fremdartig dieselben damals erschienen. Aristoteles war noch mindestens ein Jahrhundert nach Leucipp völlig außerstande, die Gedanken Leucipps auch nur zu verstehen. Er sagt (de coel. III 4,

[6]) Aristoteles, welcher den Begriff der Bewegung im weiteren Sinne nimmt, und daher drei Arten der Bewegung unterscheidet, nämlich 1. qualitative Veränderung, 2. Zunahme und Abnahme, 3. räumliche Bewegung (Physik V 2, p. 226 a), sagt in der Physik VIII 9, p. 265 b: „Diese (es sind die Atomisten gemeint) sagen, daß die Natur in räumlicher Bewegung bewegt werde.... Von den übrigen Bewegungen aber meinen sie, komme keine den ursprünglichen Dingen, sondern erst den aus diesen bestehenden zu; sie sagen nämlich, Zunahme und Abnahme und qualitative Änderung finde statt, indem die unteilbaren Körper sich verbinden und trennen."

[7]) Demokrit ersetzte seine Lehre durch die richtigere Lehre, daß das Leere eine Negation sei (Themistii paraphrases Aristotelis Phys. IV 8, ed. Spengel, Leipzig 1866, I, p. 292—293). Wenn Plutarch sagt: „Er (Demokrit) trifft die Bestimmung, daß das Ichts um nichts mehr als das Nichts sei, indem er Ichts den Körper, Nichts das Leere nennt, da auch dieses eine gewisse Natur und ein eigenes Wesen habe" (Plut. adv. Col. 4, p. 1119), so dürfte dies auf einer Verwechslung Demokrits mit Leucipp beruhen. Denn Themistius müßte, wenn seine Behauptung falsch wäre, dieselbe ganz aus der Luft gegriffen haben, während Plutarch nur die naheliegende Verwechslung von Leucipp und Demokrit begangen zu haben braucht. Wenn Themistius den aristotelischen Ausdruck στέρησις gebraucht, von dem wir übrigens gar nicht mit Bestimmtheit wissen können, ob Demokrit ihn noch nicht gehabt hat, so würde daraus höchstens folgen, daß Themistius den Demokrit nicht wörtlich zitiert.

p. 303 a): „Indem sie (Leucipp und Demokrit) von unteilbaren Körpern sprechen, müssen sie notwendig mit der Mathematik in Konflikt geraten und vieles von dem leugnen, was die gewöhnliche Meinung annimmt und was in der Sinneswahrnehmung erscheint . . . . Zugleich aber müssen sie auch sich selbst widersprechen . . . . Denn es wäre nicht möglich, daß sie (Luft, Erde und Wasser) auseinander entstünden . . . . Sie behaupten aber, daß Wasser, Luft und Erde so auseinander entstehen." Aristoteles hat also erstens nicht eingesehen, daß die mathematische Teilbarkeit der Körper, welche ins Unendliche geht, nicht hindert, daß der physischen Teilbarkeit derselben eine bestimmte Grenze gesetzt sein kann. Zweitens hat er nicht verstanden, daß die Atomisten nicht von den sichtbaren Teilen der Körper, deren Teilbarkeit uns die Sinneswahrnehmung zeigt, sondern von den unsichtbaren Teilchen derselben, über welche die Sinneswahrnehmung nichts aussagen kann, behaupteten, daß sie unteilbar seien. Und drittens ist es ihm nicht zum Bewußtsein gekommen, daß die Atomisten die Entstehung von Wasser, Luft und Erde auseinander nicht erklären, sondern vielmehr in Abrede stellen wollten. Wie wenig er den Gedanken unsichtbarer Atome zu fassen vermochte, sieht man noch deutlicher aus folgender Stelle (de gen. et corr. I 9, p. 327 a): „Diese Ansicht hebt die qualitative Änderung auf; wir sehen aber, daß derselbe Körper, während er kontinuierlich ist, bald flüssig, bald starr ist; und er hat nicht durch Trennung und Zusammensetzung diese Zuständsänderung erfahren und auch nicht durch Lage und Ordnung (der Atome), wie Demokrit sagt; denn weder durch Veränderung der Lage noch durch Veränderung der Ordnung ist er aus dem flüssigen Zustand in den starren Zustand übergegangen." Die letzte Behauptung ist natürlich nur verständlich, wenn Aristoteles glaubte, daß man die von Leucipp und Demokrit bei der Veränderung des Aggregatzustandes vorausgesetzte Änderung in der Lage der Atome sehen könnte. Vielleicht noch drastischer tritt das Mißverständnis des Aristoteles in folgender Stelle hervor (de coel. III 8, p. 306 b): „Überhaupt aber ist der Versuch, den einfachen Körpern eine bestimmte Form zu geben, unvernünftig . . . . Es zeigt sich, daß alle einfachen Körper, zumeist aber das Wasser und die Luft, durch den sie umfassenden Ort geformt werden. Daß nun die Gestalt des Elements dieselbe bleibe, ist unmöglich: denn dann würde nicht das Ganze allseitig dasjenige be-

rühren, von dem es umfaßt wird." Aristoteles denkt sich also die Wasseratome so groß, daß eine bestimmte Gestalt derselben hindern würde, daß das Wasser die Form eines beliebig starken Gefäßes annimmt. Am auffallendsten aber ist folgende Stelle (Met. I 4, p. 985 b): „Sowie diejenigen, welche die zugrunde liegende Substanz als eine Einheit annehmen, das Übrige durch die Zustände derselben entstehen lassen, auf dieselbe Weise setzen auch diese (Leucipp und Demokrit) das Dünne und das Dichte als Prinzipien der Zustände behaupten dann, daß deren Unterschiede die Ursachen der übrigen Dinge seien." Aristoteles hat also hier das Kontinuierliche und das Leere mit dem Dichten und Dünnen verwechselt. Und wenn wir nicht in der Lage wären, seinen Irrtum durch andere Stellen teils des Aristoteles selbst, teils anderer Zeugen zu korrigieren, so würden wir uns auf Grund dieser Stelle eine ganz falsche Ansicht von der Philosophie der Atomisten bilden müssen. Wir lernen aber daraus, daß die Autorität des Aristoteles auch auf dem einzigen Gebiete, wo sie noch heute fast unbestritten gilt, nämlich auf dem Gebiete der Geschichte der griechischen Philosophie keineswegs eine so unbedingte ist, wie man gewöhnlich annimmt, was uns später für andere Punkte von Wichtigkeit sein wird. Wie unzuverlässig Aristoteles ist, sieht man auch daraus, daß er bald sagt, von seinen Vorgängern hätten die einen Erde, die andern Feuer, die dritten Luft, die vierten Wasser als Natur des Seienden angenommen (Phys. II 1, p. 193 a), bald wieder, sie hätten wohl Feuer, Wasser und Luft, niemals aber die Erde als Prinzip angenommen (Met. I 8, p. 988 b), bald endlich, sie hätten das unbeschränkt Eine wohl als Wasser oder Luft, niemals aber als Feuer oder Erde bezeichnet (Phys. III 5, p. 205 a).

Man pflegt die Philosophie Leucipps an diejenige der Eleaten anzuknüpfen. Mit Unrecht. Denn in einer von Diels auf Theophrast zurückgeführten Stelle des Simplicius (in Phys. 7 a. Dox. Gr. p. 483) heißt es sehr richtig, daß Leucipp den entgegengesetzten Weg beschritt wie die Eleaten. In der Tat ist die Philosophie der Eleaten von derjenigen Leucipps mehr verschieden als selbst von derjenigen der Hylozoisten. Denn trotz vieler Gegensätze sahen doch beide Schulen das letzte der Welt zugrunde liegende Prinzip als etwas Einheitliches an. Diesen echt orientalischen Gedanken hatten beide vom Orient aufgenommen; Leucipp erst hat mit dem Gedanken, daß

der Welt eine Vielheit zugrunde liege, die vollständige Emanzipation des abendländischen Denkens vom orientalischen vollzogen.

Demokrit ging nun konsequent weiter. Wenn wirklich, sagte er sich, die Aufgabe der Wissenschaft darin besteht, den Wechsel der Erscheinungen auf ewig Unveränderliches zurückzuführen, so ist dieselbe auch erfüllt, wenn diese Zurückführung gelungen ist. Die Wissenschaft hat also nur die Änderungen der Zustände zu erklären; und ein Zustand, der unveränderlich bleibt, bedarf keiner Erklärung. Er muß diesen Gedanken mit ganz besonderem Nachdruck hervorgehoben haben; denn in den vielfach verworrenen Berichten über seine Lehre treten nur wenige Punkte mit solcher Klarheit hervor wie gerade dieser. Von den zahlreichen Stellen, welche darüber berichten, scheint mir am klarsten die folgende zu sein (Scholia in Arist. collegit Brandis, edidit acad. regia Boruss. Berlin 1836, p. 428): „Er (Aristoteles) billigt es nicht, wenn Demokrit die natürlichen Ursachen auf das Prinzip zurückführt, daß auch der frühere Zustand so war, indem er (Demokrit) es nicht für richtig hält, von dem, was immer in gleicher Weise ist, noch einen Anfang und eine Ursache zu suchen." In der Stelle, auf welche sich dies Zitat bezieht (Ar. Phys. VIII 1, p. 252 a—b) verwechselt Aristoteles, der die Begriffe nicht so scharf zu unterscheiden vermochte, wie Demokrit, bei seiner Bekämpfung dieses Philosophen die beiden Begriffe „Ursache" und „Grund" mit einander. Wir können dies damit entschuldigen, daß die griechische Sprache für beide Begriffe denselben Ausdruck hat. Aber Demokrit wußte sehr wohl, daß die Sprache nur eine menschliche Festsetzung ist, welche notwendig die Unvollkommenheiten der Zeit an sich tragen muß, in welcher sie entstanden, und von der sich daher der Philosoph unter Umständen frei machen muß, während Aristoteles in der Sprache eine tiefe Urweisheit erblickte. Wie logisch Demokrit dachte, dafür gibt eine andere Stelle des Aristoteles, welche sich auf dasselbe Prinzip bezieht, einen sehr interessanten Beleg (Ar. Gen. an. II 6, p. 742 b): „Nicht schön aber ist die Auseinandersetzung über die Notwendigkeit des Warum bei denen, welche sagen, daß es immer so geschieht, und wie Demokrit aus Abdera meinen, daß dies hierbei ein Prinzip sei, weil es von dem, was (ewig und[8])) grenzenlos ist, keinen Anfang gebe; das Warum

[8]) Die von mir eingeklammerten Worte, welche den logischen Zusammenhang etwas verdunkeln, halte ich für einen nicht von Demokrit herrührenden

aber sei ein Anfang und das Ewige grenzenlos; wenn man also nach dem Warum bei einem Dinge dieser Art frage, so heiße das, meint er, den Anfang von etwas suchen, was grenzenlos ist." In der Tat ist es ein vollkommen richtiger Gedanke, daß das Fragen nach der Ursache eines Zustandes voraussetzt, daß dieser Zustand einmal hervorgerufen ward, also nicht ewig ist.

Das Prinzip, das hier von Demokrit ausgesprochen ist, begegnet uns wieder in der Vorrede von Helmholtz zur deutschen Übersetzung des Handbuches der theoretischen Physik von Thompson und Tait, in welcher er gegen Zöllner die Möglichkeit verteidigt, daß organische Keime durch Meteorsteine andern Weltkörpern zugeführt werden können. In dieser Auseinandersetzung liegt der Gedanke zugrunde, daß, wenn organisches Leben von Ewigkeit her besteht, damit der Begreiflichkeit der Natur nach dem Kausalitätsgesetze vollkommen genügt ist und wir daher keine Ursachen mehr für das organische Leben zu suchen haben, also genau dasselbe Prinzip, das Demokrit zuerst ausgesprochen und Aristoteles bekämpft hat.

Dieses Prinzip hat nun Demokrit auf die ursprüngliche Bewegung der Atome angewendet. Er dachte sich, daß dieselben sich von Ewigkeit her in Bewegung befinden [9]), und daß diese ewige Bewegung keiner Erklärung bedarf, weil wir nicht für das von Ewigkeit her Bestehende, sondern nur für die Veränderung desselben eine Ursache zu suchen haben. Dies zeigt folgende Stelle Ciceros (de fin. bonorum et malorum I 6, 17): „(Demokrit meint . . . .) und diese Bewegung der Atome müsse aus keinem Prinzip, sondern daraus verstanden werden, daß sie seit ewiger Zeit besteht." Aristoteles, welcher zwar im Gegensatz zu Plato anerkannte, daß es die Aufgabe der Wissenschaft sei, den Wechsel der Erscheinungen auf ewig Unveränderliches zurückzuführen, dem aber die logische Konsequenz eines Demokrit fehlte, hat hiergegen folgendermaßen polemisiert (Met. I 4, p. 985 b): „Die Untersuchung aber darüber, woher oder wie dem Seienden Bewegung zukommt, haben auch diese (die Atomisten)

Zusatz, wobei ich es dahingestellt sein lasse, ob sie von Aristoteles oder von einem späteren Abschreiber herrühren.

[9]) Ar. Phys. VIII 1, p. 250 b: „Alle diejenigen, welche sagen, daß es unendlich viele Welten gebe, und daß die einen derselben entstehen, die andern aber vergehen (hiermit sind, wie wir später sehen werden, die Atomisten gemeint), behaupten, daß immer Bewegung sei.

gleich den andern leichtsinnig beiseite gelassen.“ Wenn Zeller deswegen sagt, daß Aristoteles den Atomisten den Vorwurf machen kann, daß sie die Ursache der Bewegung nicht gehörig untersucht haben, so gibt er leider hier dem Aristoteles recht, wo derselbe eine Theorie Demokrits bekämpft, welche, wie wir sogleich sehen werden, für die moderne Naturwissenschaft von grundlegender Bedeutung geworden ist.

Die angeführten Stellen müssen wir uns gegenwärtig halten, wenn wir eine Stelle des Simplicius in ihrer ganzen Tragweite verstehen wollen, die uns wichtige Aufschlüsse über die Mechanik Demokrits geben wird. Die Aristotelesstelle (de coel. II 1, p. 284 a), welche Simplicius erklären will, lautet: „Weder darf man annehmen, daß sich die Sache so verhalte, wie der Mythus der Alten erzählt, welche sagen, daß er (der Himmel) zu seiner Erhaltung eines gewissen Atlas bedürfe — es scheinen nämlich auch diejenigen, welche diese Sage ersannen, dieselbe Annahme wie die Späteren gehabt zu haben; denn gerade so, als ob alle oberen Körper schwer und erdig wären, stellten diese Späteren unter den Himmel in mythischer Weise eine beseelte Notwendigkeit [10]) — weder also darf man es dieser Weise annehmen, noch, daß der Himmel durch den Wirbel eine schnellere Bewegung erlange, als seine eigene Wucht sei, und dadurch noch so lange Zeit sich halte, wie Empedokles sagt.“ Hierzu gibt nun Simplicius einen Kommentar (zu de coelo p. 167 b—168 a). Auf die Wichtigkeit dieser Stelle hat zuerst A. v. Humboldt aufmerksam gemacht (Kosmos III, Stuttgart und Tübingen 1850, p. 27 Anm. 12). Neuerdings hat wieder Wohlwill darauf hingewiesen (Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft XIV, Berlin 1883, p. 372.) Da aber beide Forscher die Stelle nicht mit den vorher von mir besprochenen Stellen in Zusammenhang gebracht haben, so ist, wie ich glaube, beiden die volle Bedeutung derselben nicht klar geworden. Der Kommentar heißt: „Die einen führen eine mythische Notwendigkeit dafür ein, daß der Himmel nicht fällt, sondern oben bleibt, und seinen Umschwung macht, wie Homer, der vom Atlas sagt: . . . . Die andern aber geben eine physische Notwendigkeit als Grund dafür an, daß der Wirbel nicht herniederfällt, indem er sein eigenes Gewicht, das geringer sei, überwinden soll, wie Empedokles sagt und Anaxagoras. Aber was die Sage über

[10]) Hiermit sind Plato und seine Anhänger gemeint.

den Atlas betrifft. . . . Aber auch das ist nicht richtig, daß durch den schnellen Wirbel des ätherischen Körpers, da die der eigenen Schwere folgende Bewegung des Himmels selbst wie der Erde geringer sei, die Kreisbewegung des Himmels und der Stillstand der Erde in der Mitte ewig beharre, wie Empedokles zu sagen schien und Anaxagoras und Demokrit. Sie behaupten nämlich, wenn auch sowohl der ätherische Körper wie die Erde schwer sei, so werden doch, da ihre Kreisbewegung schneller sei als ihre der eigenen Wucht nach unten folgende Bewegung und daher jene diese überwinde, sowohl die Erde, welche in der Mitte feststehe, als auch der Himmel, der sich um dieselbe drehe, an ihrem Orte beharren, gerade so wie das Wasser in der Trinkschale nicht ausfließe, wenn die Schale im Kreise herumgeschwungen werde, wenn nur die Kreisbewegung schneller geschieht als die Bewegung des Wassers nach unten." Die hier wenig naheliegende Erwähnung der Sage vom Atlas scheint zufällig zu sein. Aber es ist auffallend, daß Plato im Phädon p. 99 B—C, wo er von diesen Theorien spricht, ebenfalls die Sage vom Atlas hineinzieht. Hiernach scheint es fast, als ob Empedokles oder Demokrit gesagt hätte, daß das Kausalgesetz der Atlas ist, der in Wahrheit das Himmelsgebäude trägt.

Nun ist zunächst bemerkenswert, daß weder in der Aristotelesstelle, wo nur von Empedokles die Rede ist, noch an derjenigen Stelle des Simplicius, wo nur von Empedokles und Anaxagoras die Rede ist, die Kreisbewegung des Himmels als ewig bezeichnet wird, sondern daß dies nur an derjenigen Stelle des Simplicius geschieht, wo von Demokrit die Rede ist. Allerdings wird hier Demokrit nicht allein erwähnt, sondern in Verbindung mit Empedokles und Anaxagoras; aber Simplicius bedient sich hier des Ausspruchs „scheinen". Wir müssen demnach annehmen, daß Empedokles die Theorie aufstellte, daß die Himmelskörper deswegen nicht herniederfallen, weil die Kraft, welche sie antreibt, sich im Kreise zu bewegen, stärker ist als die Schwere, welche sie nach unten zieht, Anaxagoras diese Theorie unverändert annahm, Demokrit aber hinzufügte, daß diese Kreisbewegung ewig beharre, und Simplicius hierauf, wenn auch mit Unrecht, den Schluß zog, daß Empedokles und Anaxagoras es ebenso gemeint haben werden. Denn wenn Simplicius am Schlusse unserer Stelle im Anschluß an Aristoteles dagegen polemisiert, daß eine solche Bewegung, welche dem Aristoteliker als widernatürlich erscheint,

für immer bestehen bleiben könnte, so muß mindestens einer der Genannten behauptet haben, daß sie ewig dauert; und wenn es alle drei getan hätten, so wäre der Ausdruck „scheinen“ unverständlich. Dieses eine Wort „ewig“ ist aber von außerordentlicher Wichtigkeit. Denn daraus ersehen wir, daß Demokrit aus seinem Prinzip, daß wir nicht für die Zustände, sondern für die Änderungen der Zustände Ursachen zu suchen haben, daß also für die Fortdauer einer einmal vorhandenen Bewegung keine Ursache zu suchen ist, bereits den Schluß gezogen hat, daß eine einmal vorhandene Bewegung, wenn keine Ursache vorhanden ist, welche sie ändert, ewig in gleicher Weise fortdauert. Dieses Prinzip können wir als das Beharrungsgesetz bezeichnen.

Ferner dürfen wir aus unserer Stelle schließen, daß Demokrit das Beharrungsgesetz angewandt hat zur Erklärung der aus den Vorstellungen von Gauklern (Simplicius zu de coelo ed. Karsten, p. 235 b—44) bekannten Tatsache, daß Wasser, welches sich in einem im Kreise geschwungenen Gefäße befindet, auch dann nicht ausfließt, wenn die Öffnung des Gefäßes nach unten gekehrt ist. Auch hier hat Empedokles eigentlich nur die Tatsache formuliert, daß in einem solchen Falle die Schwere nicht zur Wirksamkeit gelangt, sondern daß das Gefäß mit seinem Inhalt trotz der Schwere seine Kreisbewegung fortsetzt. (Ar. de coel. II 13, p. 295 a), während Demokrit, wie wir annehmen können, diese Tatsache auf das allgemeine Prinzip zurückgeführt hat, daß eine einmal vorhandene Bewegung, wenn sie nicht durch eine größere Kraft überwunden wird, ewig beharrt. Demokrit ist also der erste, welcher die Erscheinungen der Zentrifugalkraft auf das Beharrungsgesetz zurückgeführt hat.

Endlich ergibt sich aus unserer Stelle, daß nach Demokrits Ansicht ein in Kreisbewegung befindlicher Körper die Kreisbewegung ewig beibehält, wenn keine Kraft auf ihn wirkt. Er lehrt also ganz richtig, daß ein in Bewegung befindlicher Körper, auf den keine Kraft wirkt, seine Bewegung nicht ändert, weder in bezug auf Geschwindigkeit, noch in bezug auf Richtung, und ich erblicke hierin die genialste und folgenreichste Leistung der griechischen Philosophie. Er glaubte aber fälschlich, daß die Kreislinie eine ebenso einfache Linie sei, wie die gerade Linie, und daß daher ein in Bewegung befindlicher Körper, wenn er seine Richtung nicht ändert, fortfährt, sich im Kreise zu

bewegen. Unmöglich aber konnte die moderne Physik die Beschleunigung zum Maß der Kraft machen, bevor jemand mit solcher Energie wie Demokrit darauf hingewiesen hatte, daß wir für die unveränderte Fortdauer einer einmal vorhandenen Bewegung keine Ursache zu suchen haben.

Das Beharrungsgesetz hängt aufs Innigste zusammen mit der Definition der Kraft als Ursache der Änderung der Bewegung. Denn aus dem Demokritischen Prinzip, daß wir für die unveränderte Fortdauer einer Bewegung keine Ursache zu suchen haben, ergibt sich zunächst die Definition der Kraft als Ursache der Änderung der Bewegung; und aus dieser Definition der Kraft folgt erst das Beharrungsgesetz [11]). Hat nun vielleicht Demokrit schon die Kraft in dieser Weise definiert? Keine Überlieferung gibt davon direkte Kunde. Wir lesen aber bei Aristoteles (Met. IX 1, p. 1046 a): „Alle diejenigen Bedeutungen aber (des Begriffs der Kraft), welche sich auf denselben Begriff beziehen, sind gewisse Prinzipien; und man bezieht sie auf eine einzige Grundkraft; und diese ist das Prinzip der Veränderung, das sich in einem andern oder wenigstens, insofern es ein anderes ist, befindet." Met. IX 8, p. 1049 b steht: „Ich spreche aber von einer Kraft nicht allein in dem definierten Sinne, wonach sie das eine Änderung hervorbringende Prinzip ist, welches sich in einem andern oder wenigstens, insofern es ein anderes ist, befindet, sondern überhaupt von einer Kraft, als von jedem Prinzip, das Bewegung oder Ruhe hervorbringt." Met. V 12, p. 1019 a steht: „Kraft heißt das Prinzip der Bewegung oder der Veränderung, das sich in einem andern oder wenigstens, insofern es ein anderes ist, befindet." Offenbar polemisiert Aristoteles an der zweiten Stelle gegen die an der ersten mitgeteilte Definition der Kraft; und an der dritten Stelle, wo er, wie der Zusammenhang zeigt, die Bedeutung der termini technici erläutern will, gibt er eine Difinition der Kraft, welche die an der

[11]) Vgl. Kirchhoff: Über das Ziel der Naturwissenschaften, Heidelberg 1895, p. 6, wo auf das deutlichste ausgesprochen wird, daß das Beharrungsgesetz kein Erfahrungsgesetz ist, sondern eine logische Folge aus unserer Definition der Kraft. Darin wich aber Kirchhoff von Helmholtz ab, daß er die Definition der Kraft, aus welcher sich das Beharrungsgesetz ergibt, damit begründete, daß mit ihrer Hilfe die in der Natur vorkommenden Bewegungen am einfachsten beschrieben werden können, Helmholtz dagegen damit, daß es die Aufgabe der Naturwissenschaft nicht ist, für die Fortdauer der Bewegungen, sondern für die Änderung der Bewegungen Ursachen aufzusuchen.

ersten Stelle mitgeteilte Definition und seine eigene, an der zweiten Stelle gegebene Definition zusammenfaßt. Hiernach müssen wir annehmen, daß die an der ersten Stelle mitgeteilte Definition die in der damaligen Naturwissenschaft übliche war. Und diese kann von keinem andern als Demokrit herrühren, da der Zusammenhang dieser Definition mit dem Demokritischen Beharrungsgesetz unverkennbar ist. In der Tat klingt die Bestimmung „in einem andern oder wenigstens, insofern es ein anderes ist", ganz demokritisch (vgl. p. 206). Dagegen wird Demokrit statt des Ausdrucks „Prinzip" den Ausdruck „Ursache" gebraucht haben; denn der Ausdruck „Prinzip" klingt mehr aristotelisch als demokritisch. Demokrit wird also die Kraft folgendermaßen definiert haben: „Kraft ist die Ursache einer Änderung, die sich in einem andern oder wenigstens, insofern es ein anderes ist, befindet."

Kehren wir nun zur ursprünglichen Bewegung der Atome zurück. Über die Richtung, die diese ursprüngliche Bewegung nach Ansicht der Atomisten hat, sind drei verschiedene Ansichten aufgestellt worden. Dilthey [12]) hält die Urbewegung der Atomisten für eine Wirbelbewegung, d. h. für eine Kreisbewegung der Atome, Zeller für eine senkrechte Bewegung nach unten (I b[5] p. 872—886), Brieger[13]) und Liepmann[14]) für eine geradlinige Bewegung nach verschiedenen Richtungen. Brieger gibt zwar als Urbewegung die Wirbelbewegung an; da er aber darunter nicht wie Dilthey eine Kreisbewegung versteht, sondern vielmehr „ein wirres Durcheinanderfliegen nach verschiedenen Richtungen", so bildet er nicht mit Dilthey, sondern mit Liepmann zusammen eine Gruppe.

Dilthey führt für seine Ansicht eine Reihe von Stellen an, welche beweisen sollen einerseits, daß der Anfangszustand nicht der senkrechte Fall der Atome sein kann, anderseits, daß er eine Wirbelbewegung ist. Für uns kommen hier nur diejenigen Stellen in Betracht, welche positiv dafür sprechen sollen, daß die ursprüngliche Bewegung nach Demokrit eine Wirbelbewegung ist; und dies sind

---

[12]) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I. Leipzig 1883, p. 214—215.

[13]) Brieger, Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leucipp und Demokrit, Programmabhandlung, Halle 1884.

[14]) Liepmann, Die Mechanik der Leucipp-Demokritischen Atome. Leipziger Inaugural-Dissertation, Berlin 1885.

unter den von Dilthey angezogenen Stellen nur zwei. Die eine steht in dem zweiten der von Laërtius-Diogenes (X 90) mitgeteilten Briefe Epikurs und lautet: „Nach dem angenommenen Dogma muß notwendig nicht nur eine Ansammlung und eine Wirbelbewegung in dem leeren Raum stattfinden, in welchem eine Weltbildung möglich sein soll, sowie eine Vermehrung des Stoffs, bis ein Auseinanderprallen stattfindet, wie jemand von den sogenannten Naturforschern sagt." Daß „jemand von den sogenannten Naturforschern" hier nur Demokrit sein kann, gebe ich zu. Aus unserer Stelle folgt aber nur, daß nach Demokrit der Weltbildung eine Wirbelbewegung vorangegangen ist, dagegen keineswegs, daß diese das Ursprüngliche ist. Die zweite Stelle steht in dem Bericht des Diogenes über die Lehre Demokrits (IX 44—45) und lautet: „Die Atome aber sind unbegrenzt in Ansehung ihrer Größe und Zahl. Sie bewegen sich aber wirbelnd im All. Und so erzeugen sie alles Zusammengesetzte, Feuer, Wasser, Luft und Erde . . . ., und alles geschieht mit Notwendigkeit, indem der Wirbel die Ursache der Erzeugung aller Dinge ist." Diese Stelle macht allerdings den Eindruck, als ob der Wirbel der Urzustand sei; es ist die e i n z i g e Stelle, welche sich für die Ansicht Diltheys geltend machen läßt. Da aber Diogenes ein sehr oberflächlicher und unklarer Schriftsteller ist, dürfen wir bei ihm keineswegs jedes Wort auf die Goldwage legen. Jedenfalls kann diese ziemlich unklar gehaltene Stelle gar nicht in Betracht kommen gegenüber der folgenden ganz klaren Stelle eines besseren Schriftstellers, welche deutlich zeigt, daß der Wirbel nicht der Urzustand ist, sondern vielmehr aus einem früheren Zustand hervorgegangen ist (Simpl. in Phys. p. 73 b, Dox. Gr. p. 327): „Demokrit scheint an der Stelle, wo er sagt, daß ein Wirbel sich aus dem Ganzen gleichartiger Gestalten abgeschieden habe, ... denselben von selbst und durch Zufall e n t s t e h e n zu lassen."

Zeller beginnt seine Auseinandersetzung mit den Worten (I b[5], p. 872): „Auch die ursprüngliche Bewegung der Atome müssen sie (die Atomisten) . . . . für die notwendige Wirkung natürlicher Ursachen gehalten haben." Hieraus ersehen wir bereits, daß Zeller zu seiner Ansicht über den Urzustand der Atome dadurch gelangt ist, daß er die große Bedeutung des Beharrungsgesetzes im System Demokrits nicht genügend gewürdigt hat; denn aus diesem Gesetz folgt ja, daß wir niemals für eine Bewegung, sondern immer nur für die Änderung einer Bewegung eine Ursache zu suchen haben. Die

Anschauung also, daß die Schwerkraft die Ursache der ursprünglichen Bewegung sei, würde der ganzen Denkweise Demokrits widersprechen. Zeller sucht diesen Einwand, den man gegen seine Annahme machen kann, folgendermaßen zu entkräften (I b[5], p. 883): „Nun bemerken freilich Aristoteles und Theophrast, Demokrit habe es . . . . sogar ausdrücklich abgelehnt, für das, was immer war, einen Entstehungsgrund anzugeben. Allein aus der letzteren Angabe folgt doch, auch wenn sie sich auf die erste Bewegung der Atome bezieht, nicht mehr, als daß Demokrit der Ansicht war, die Erklärung der Erscheinungen aus ihren Ursachen finde an dieser ersten Bewegung ihre Grenze. Was für eine Art von Bewegung diese war, ist hierfür vollkommen gleichgültig; und es läßt sich schlechterdings nicht absehen, warum Demokrit nicht hätte sagen können: „daß alle Körper schwer sind, d. h. daß alle im Leeren fallen (denn dieses beides ist gleichbedeutend), ist unbestreitbar; warum es so ist, weiß ich nicht; genug, daß es immer so war.“ Auch das Übrige beweist nichts gegen die hier entwickelte Ansicht. Wenn Demokrit den Fall der Körper im Leeren zwar für selbstverständlich, aber für nicht weiter erklärbar hielt, so ist es ganz natürlich, daß er es unterließ, die Ursache desselben zu untersuchen oder auch nur anzugeben.“ Man wird zugeben, daß es etwas ganz anderes ist, ob jemand sagt: „Für die ursprüngliche Bewegung suche ich keine Ursache, weil ich es nicht für richtig halte, von dem, was immer in gleicher Weise ist, eine Ursache zu suchen,“ oder: „Warum alle Körper im Leeren fallen, weiß ich nicht; genug, daß es immer so war“. Und ebenso klar scheint mir zu sein, daß, wenn Demokrit gelehrt hätte, daß die ursprüngliche Bewegung der Atome durch die Schwerkraft hervorgebracht wird, Aristoteles nicht hätte sagen können: „Woher dem Seienden Bewegung zukommt, haben die Atomisten nicht untersucht.“ Aristoteles behauptet aber nicht nur, daß die Atomisten die Ursache der Bewegung nicht untersucht haben, sondern daß sie auch ihre Richtung nicht angegeben haben. Er sagt (de coel. III 2, p. 300 b): „Leucipp und Demokrit, welche sagen, daß die Urkörper im unendlichen leeren Raum sich immer bewegen, müssen sagen, welches diese Bewegung ist, und welches ihre natürliche Bewegung ist. Denn wenn ein Element vom andern gewaltsam bewegt wird, so muß notwendig auch jedes eine natürliche Bewegung haben, gegen welche die gewaltsame stattfindet.“ Hätten die Atomisten gelehrt, daß die ursprüngliche Bewegung der

Atome senkrecht nach unten gerichtet sei, so hätte Aristoteles ihnen nicht die Frage entgegenhalten können, welches denn die ursprüngliche und natürliche Bewegung der Atome sei, da doch jede gewaltsame Bewegung eine natürliche voraussetzt. Zeller sucht sich mit dieser Stelle folgendermaßen abzufinden: „Was er (Aristoteles) behauptet, ist ja nicht, daß sich Demokrit und Leucippus bei der Bewegung der Atome keine bestimmte Bewegung *gedacht*, sondern nur, daß sie sich darüber nicht *erklärt* haben, was für eine Bewegung sie den Atomen als ihre Urbewegung zuschreiben. Zeller gibt also hier zu, daß Demokrit die Ansicht, die er ihm mit solcher Bestimmtheit beilegt, gar nicht ausgesprochen, sondern nur gedacht hat. Zeller versucht dann das, was Demokrit weiter gedacht hat, aus seinem übrigen System zu rekonstruieren. Aristoteles hat es freilich nicht vermocht. Denn er hält den Atomisten nicht nur die Frage entgegen, ob die anfangslose Bewegung der Atome eine natürliche oder gewaltsame sei (obgleich diese erst von Plato und Aristoteles aufgebrachten Begriffe in dem System Demokrits ebenso unmöglich sind wie in dem System der modernen Naturwissenschaft), sondern auch die Frage, welches ihre Bewegung im unendlichen leeren Raum sei. Was ferner das von Zeller angezogene Aristotelesfragment betrifft, so bedeutet hier der Ausdruck „einfallen", wie sich aus einer später p. 84 anzuführenden Parallelstelle ergibt, nichts anderes als „auf einander stoßen"; das Fragment beweist somit nicht, daß sich die Atomisten die ursprüngliche Bewegung als einen Fall, d. h. eine senkrecht nach unten gerichtete Bewegung vorgestellt haben. Wir sind aber imstande, den direkten Beweis zu führen, daß Demokrit unmöglich gelehrt haben kann, daß die ursprüngliche Bewegung der Atome nach unten gerichtet ist.

Die Atomisten dachten sich den Raum unendlich groß (Plut. Epit. I 18 Dox. Gr. p. 316.) Welche Bedeutung diese großartige Anschauung für jene frühe Zeit hatte, ersieht man daraus, daß zwei Jahrhunderte nach Demokrit der große Archimedes sich noch die Aufgabe stellte, eine Zahl zu finden, welche jedenfalls größer wäre, als die Anzahl der Sandkörner, die den gesamten Weltraum auszufüllen vermögen. Und wir werden später sehen, daß unsere moderne Anschauung von der Unendlichkeit des Weltalls durch Zurückgehen auf die Philosophie Demokrits entstanden ist (bei Giordano Bruno zuerst). Nun gibt es aber im unterschiedslosen unend-

lichen Raum weder ein Oben noch ein Unten. Auch Zeller verkennt dies nicht. Er denkt sich aber die Atomisten so kindlich, daß sie diesen so naheliegenden Einwand gegen ihre angebliche Annahme, daß die Urbewegung der Atone nach unten gerichtet sei, nicht bemerkt hätten. Und er behauptet, daß Aristoteles dem Demokrit nachweise, daß es im unendlichen Raum kein Oben und Unten gibt (II b[3], p. 412). Zur Stütze dieser Ansicht führt er zwei Stellen an (Ar. Phys. IV 8, p. 214 b—215 a und de coel. I 7, p. 275 b—276 a), in denen Aristoteles der Behauptung der Atomisten, daß die Existenz eines leeren Raums die notwendige Bedingung für die Existenz der Bewegung sei, die Behauptung entgegensetzt, daß vielmehr gerade im Gegenteil, wenn ein leerer Raum existiert, keine Bewegung existieren könne, und bei dem Versuche, diese kühne Behauptung zu beweisen, den allgemein zugestandenen Satz benutzt, daß im unendlichen leeren Raum keine Richtung vor der andern ausgezeichnet ist. Zeller schließt daraus, daß Aristoteles den Atomisten das Bedenken entgegen halten kann, daß es im unendlichen leeren Raum kein Oben und Unten gibt. Demokrit würde, wenn ihm zu seiner Zeit ein so oberflächliches Bedenken gegen die Existenz des leeren Raumes entgegen gehalten worden wäre, vermutlich dasselbe geantwortet haben, was die moderne Naturwissenschaft auf dieses Bedenken erwidern würde, nämlich daß zwar im vollkommen leeren Raum allerdings keine Richtung vor der andern ausgezeichnet ist, daß aber, wenn im leeren Raum nur zwei Atome oder genauer zwei materielle Punkte existieren, dadurch eine Richtung bestimmt ist, und daß dies genügt, um eine Bewegung möglich zu machen, während die Existenz eines Oben und Unten keine notwendige Bedingung für das Vorhandensein von Bewegung ist. Die Aristotelesstellen können also in keiner Weise beweisen, daß ein Denker wie Demokrit sich nicht darüber klar gewesen sein sollte, daß es im unterschiedlosen unendlichen Raum kein Oben und Unten geben kann. Nach anderen Stellen aber hat Demokrit ausdrücklich gelehrt, daß es im unendlichen Raum kein Oben und Unten gibt. Wir lesen nämlich bei Simplicius (zu de coelo p. 300 a): „Er (Aristoteles) wendet sich dabei gegen diejenigen, welche der Meinung waren, daß es in der Welt kein Oben und Unten gäbe (oder: welche nicht der Meinung waren, daß es in der Welt ein Oben und Unten gäbe). Dieser Meinung waren aber Anaximander und Demokrit, weil sie das All als unendlich voraussetzten.“ Ich

wüßte nicht, wie man diese Stelle anders auffassen könnte als so, daß Anaximander und Demokrit den Raum als unendlich voraussetzten und daraus die Folgerung zogen, daß es im Weltall kein Oben und Unten gäbe, und daß Aristoteles es ist, welcher dagegen polemisierte. Das letztere erklärt sich dadurch, daß Aristoteles im Gegensatz zu den Atomisten, welche sich zwar nicht das ganze Weltgebäude, wohl aber unsere Welt einmal entstanden dachten, angenommen hat, daß unsere Welt mit der Erde in der Mitte seit Ewigkeit her besteht, und nun den Erdmittelpunkt als den untersten Punkt des ganzen Weltalls bezeichnete und die übrigen Punkte des Weltalls als umso höher, je weiter sie vom Erdmittelpunkt entfernt sind, und daher lehrte, daß es in der Welt stets ein Oben und Unten gegeben habe. Endlich heißt es bei Cicero (fin. I 6, 17): „Jener (Demokrit) meint, daß die sogenannten Atome . . . . im unendlichen leeren Raum, in welchem kein Oben und Unten, keine Mitte, kein Letztes und kein Äußerstes s e i (Cicero sagt n i c h t „ist", sondern „sei"), sich so bewegen, daß sie durch Zusammenstöße untereinander in Beziehung treten." Es kann somit kein Zweifel darüber sein, daß Demokrit lehrte, daß der Raum unendlich ist und daß es im unendlichen Raum kein Oben und kein Unten gibt. Er kann daher nicht gelehrt haben, daß die ursprüngliche Bewegung der Atome senkrecht nach unten gerichtet ist.

Nun führt aber Zeller (I b[5], p. 877 ff.) eine ganze Reihe von Stellen an, welche direkt beweisen sollen, daß sich Demokrit die ursprüngliche Bewegung der Atome in der Tat senkrecht nach unten gerichtet dachte. Die erste steht bei Simplicius (in Phys. p. 310 a) und sagt allerdings deutlich, daß Demokrit die ursprüngliche Bewegung der Atome sich durch die Schwere hervorgebracht und folglich senkrecht nach unten gerichtet dachte. Aber ich behaupte, daß Simplicius in diesem Punkte unglaubwürdig ist. Denn derselbe Simplicius sagt a. a. O. p. 9 b: „Demokrit sagt, daß die Atome von Natur unbewegt seien und behauptet, daß sie durch den Stoß in Bewegung gesetzt werden." Hier meint also Simplicius, daß Demokrit eine ursprüngliche Bewegung der Atome überhaupt nicht angenommen habe und daß nach ihm ihre erste Bewegung nicht durch die Schwere, sondern durch den Stoß hervorgerufen sei. Es kann also nicht im mindesten zweifelhaft sein, daß Simplicius hinsichtlich der Frage nach der ursprünglichen Bewegung, welche die Atomisten etwa ihren Atomen erteilten, durchaus

unglaubwürdig ist, da er in diesem Punkte sich selbst widerspricht. Und die übrigen Stellen, welche Zeller für seine Ansicht ins Feld führt, scheinen mir gar keine beweisende Kraft zu haben. Wir wollen sie der Reihe nach durchgehen.

Zunächst führt er eine Stelle des Theophrast und eine Stelle des Simplicius an, in denen mit keinem Worte erwähnt ist, daß hier überhaupt von der ursprünglichen Bewegung der Atome die Rede ist, d. h. von derjenigen Bewegung, welche vor der Bildung unserer Welt stattfand; daß aber Demokrit in der gebildeten Welt sich alle Körper der Schwere unterworfen dachte, hat noch niemand bestritten.

Zeller fährt dann fort: „Schon Plato bestreitet (Timaeus 62 C) die Meinung, daß es in der Welt ein Unten und Oben im strengen Sinne gebe und daß alle Körper sich nach unten und nur gezwungen nach oben bewegen. Er kennt also bereits eine Theorie, welche, wie Demokrit bei Simplicius, den Fall für die einzige natürliche Bewegung der Körper, das Aufsteigen des Feuers oder der Luft für eine gewaltsame hielt. Diese Ansicht liegt aber nicht allein der gewöhnlichen Anschauung fern; sondern sie wird uns auch von keinem der vorplatonischen Physiker außer Demokrit berichtet. Es hat daher alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß Plato hier ihn und keinen andern im Auge hat.“ Diese Worte zeigen zunächst sehr charakteristisch, wie sehr sich Zeller gewöhnt hat, die ganze griechische Philosophie mit den Augen des Aristoteles zu betrachten. Denn die Begriffe der natürlichen und gewaltsamen Bewegung sind, wie bereits erwähnt, Aristotelische Begriffe, welche weder Demokrit noch die heutige Naturwissenschaft kennt. (Auch p. 873 spricht Zeller beim System Demokrits von der natürlichen Bahn der Atome.) Die angeführte Platostelle beginnt nun (Timaeus 26, p. 62 C—E): „Das Schwere und Leichte aber dürfte am deutlichsten seine Natur offenbaren, wenn es zugleich mit der sogenannten Natur des Unten und Oben untersucht würde. Denn daß es von Natur zwei entgegengesetzte Orte gebe, die das All in zwei Teile zerlegen, einen unteren Ort, zu dem alles getrieben wird, was körperliches Volumen besitzt, und einen oberen Ort, zu dem alles nur unfreiwillig geht, das darf man durchaus nicht für richtig halten. Denn . . . .“. Plato bereitet dann hier die später von Aristoteles gegebene Definition des Oben und Unten vor. Es ist nun durchaus nicht selbstverständlich, daß die hier bekämpften Ansichten alle derselben Schule angehören, sondern sehr gut denkbar,

daß Plato einerseits die Ansicht der unwissenschaftlichen Menge bekämpft, daß es ein absolutes Unten und Oben gäbe, anderseits die Ansicht der Atomisten, daß in unserer Welt alle Körper schwer seien, der Plato und Aristoteles die Ansicht entgegensetzten, daß es leichte und schwere Körper gebe, von denen die ersteren ebenso nach oben, wie die letzteren nach unten gezogen werden. Daß Plato die Anschauungen der unwissenschaftlichen Menge und die der Atomisten in einem Atem nennt, kann uns nicht wunder nehmen, da in dem aus weiteren Kreisen sich zusammensetzenden athenischen Publikum, an das Plato sich wandte, eine Kombination beider Anschauungen vielleicht sehr verbreitet war. Sollte aber Plato auch bei der Anschauung, daß es ein absolutes Unten und Oben gibt, die Atomisten im Auge haben, so würde daraus weiter nichts folgen, als daß er das System der Atomisten mißverstanden hat. Jedenfalls ist in der ganzen Stelle von der ursprünglichen Bewegung der Atome keine Rede, und ebendies gilt auch von den Worten des Ekphantus und des Aristoteles, welche Zeller weiter zur Stütze seiner Ansicht anführt. Nun erst gibt er solche Stellen an, welche sich wirklich auf die ursprüngliche Bewegung der Atome beziehen. Die erste derselben ist eine Stellle des Lukrez, von der Zeller annimmt, daß sie sich gegen den von Lukrez nicht genannten Demokrit richtet. Nun beginnt aber diese Stelle mit den Worten (II, 225): „Wenn nun vielleicht irgend jemand glaubt." Lukrez polemisiert also nicht gegen eine bestimmte Person, sondern macht sich selbst einen Einwand, den vielleicht jemand erheben könnte. Diese kurze Bemerkung möge hier genügen; ich werde die in Rede stehende Stelle, auf welche Zeller großes Gewicht zu legen scheint, später p. 70 ausführlich besprechen. Mit dieser Stelle steht nun eine Cicerostelle im Zusammenhang, welche Zeller ebenfalls für seine Ansicht ins Feld führt und welche ich gleichfalls später p. 71 besprechen werde. Zeller hebt dann ferner hervor, daß Diogenes bei der Darstellung der atomistischen Theorie sagt, daß bei der Weltbildung die Körper in einen leeren Raum einfallen (IX, 30); (nicht das Wort „fallen", sondern das Wort „einfallen" gebraucht Diogenes), so meint er damit offenbar nur, daß sie in einen leeren Raum eindringen; denn Diogenes ist wahrhaftig nicht der Schriftsteller, bei dem man jedes Wort auf die Goldwage legen darf. Zeller führt dann noch eine Stelle des Scholiasten Alexander an, woraus sich ergeben soll, daß dieser den Fall der Atome im Leeren

als die gemeinsame Voraussetzung aller atomistischen Theorien betrachtet. Aber Alexander sagt, daß das, was er Epikur entgegenhält, vielleicht auch gegen Leucipp und Demokrit sagen lasse, worin liegt, daß er nicht sicher weiß, wohin die Lehre der älteren Atomisten in diesem Punkte ging. Und wenn das griechische Wort ἴσως, das ich mit „vielleicht" übersetzte, auch nicht immer diese Bedeutung hat, so kann es doch diese Bedeutung haben. Und es kann daher die angeführte Stelle nicht eine aus zahlreichen andern Stellen gewonnene Überzeugung erschüttern. Wenn Zeller dann noch hervorhebt, daß uns berichtet werde, daß nach Demokrit die Atome, wenn sie aufeinander stoßen, einander einholen, was eine Bewegung in der gleichen Richtung voraussetzte, so gebe ich zu, daß in dem deutschen Wort „einholen" liegt, daß die verglichenen Bewegungen gleiche Richtung haben, kann aber nicht zugeben, daß dies auch in dem griechischen Wort ἐπιλαμβάνειν liegt, welches Zeller mit „einholen" übersetzt.

Endlich glaubt Zeller seine Ansicht noch durch eine ganz eigentümliche Betrachtung annehmbar machen zu können. Er sagt: „Das Gleiche (daß der Fall der Atome im Leeren die gemeinsame Voraussetzung aller atomistischen Theorien ist) ergibt sich aber auch aus der Angabe, das Leere sei den Atomisten zufolge der Grund der Bewegung. Kann mit diesem Satze auch nicht gesagt sein sollen, daß sie dem Leeren, d. h. dem Nichtseienden eine bewegende Kraft beigelegt haben, so darf man ihn doch ebensowenig so deuten, als ob es nur für die Bedingung erklärt werden sollte, ohne die keine Bewegung möglich wäre; sondern die Meinung kann nur die sein, daß nach ihrer Ansicht die Bewegung der Körper von selbst eintrete, wenn sie sich im Leeren befinden. Die einzige Bewegung aber, von der sich dies, die Schwere der Atome vorausgesetzt, von selbst zu verstehen scheint, ist die Fallbewegung." Die Ansicht, die Atomisten hätten gelehrt, daß das Leere der Grund der Bewegung sei, stammt aus Aristoteles. Nun sagt aber Aristoteles selbst (Phys. IV 7, p. 214 a): „Sie (es ist die Rede von denen, welche die Existenz des leeren Raumes behaupten, womit die Atomisten gemeint sind) meinen aber, daß der leere Raum in dem Sinne Grund der Bewegung sei, daß in demselben die Bewegung vor sich geht." Daß das Leere der Grund der Bewegung sei, ist also nur ein unklarer Aristotelischer Ausdruck für die einfache Lehre der Atomisten, daß das Leere die Bedingung ist, ohne

die keine Bewegung möglich ist. Und wenn Zeller hervorhebt, daß Eudemus den Demokrit wegen der eigentümlichen Lehre, daß das Leere der Grund der Bewegung sei, apostrophierte, so möchte ich darauf erwidern, daß Eudemus diese Auffassung der Lehre Demokrits aus Aristoteles geschöpft haben wird.

Die Ansicht Zellers ist also ebensowenig haltbar, wie diejenige Diltheys. Wie dachten sich nun die Atomisten die ursprüngliche Bewegung der Atome? Es ist darüber nichts überliefert. Und doch ist die Frage leicht zu entscheiden. Wir haben gesehen, daß ihnen Aristoteles vorwirft, daß sie nicht sagen, welches die ursprüngliche Bewegung der Atome ist. Und da wir auch bei andern Schriftstellern nichts darüber finden, so können wir nicht daran zweifeln, daß die Atomisten sich über die Richtung der urprünglichen Bewegung gar nicht geäußert haben. Und daraus müssen wir notwendig schließen, daß sie dieser ursprünglichen Bewegung gar keine bestimmte Richtung gegeben haben, sondern annahmen, daß die verschiedenen Atome sich in verschiedener Richtung bewegten, so daß alle möglichen Richtungen vertreten waren.

Zu demselben Ergebnis gelangen wir auch von einem ganz andern Gesichtspunkte aus. In einer auf Theophrast zurückgehenden Stelle des Simplicius heißt es (in Phys. 7 a, Dox. Gr. p. 483—484): „Dieser (Leucipp) nahm die Atome als die in unendlicher Zahl vorhandenen und immer bewegten Elemente an und dachte sich die bei ihnen vorkommende Anzahl von Gestalten unendlich groß, weil kein Grund vorhanden sei, warum ihre Gestalt eher diese als jene sein solle . . . . In ähnlicher Weise aber nahm auch sein Gefährte Demokrit aus Abdera das Volle und das Leere als Prinzipien an . . . . ; und sie behaupten, daß die Anzahl der unter den Atomen vorkommenden Gestalten unendlich groß sei, weil kein Grund vorhanden sei, warum ihre Gestalt eher diese als jene sein solle. Denn dies geben sie selbst als Grund für die unendliche Anzahl der Gestalten an.“ Diese Schlußweise werden nun die Atomisten auch auf die Richtung der ursprünglichen Bewegung angewandt und sich gesagt haben, daß hier jede Richtung vertreten sein müsse, weil kein Grund vorhanden ist, warum im unendlichen unterschiedlosen Raume *eine* Richtung vor der andern bevorzugt sein sollte. Ich bin somit in der Lage, mich der von Brieger und Liepmann vertretenen Ansicht anschließen zu können. Wenn Brieger freilich sagt: „daß sich Demokrit bei dem Durchein-

anderfliegen die horizontale Bewegung vorherrschend gedacht hat, vermute ich, ohne es beweisen zu können" (a. a. O. p. 13), so kann ich dem in keiner Weise zustimmen, da es im unendlichen unterschiedlosen Raume keine horizontale Richtung gibt.

Fragen wir endlich, ob sich die Atomisten die ursprüngliche Bewegung der Atome mit zunehmender, gleichbleibender oder abnehmender Geschwindigkeit vor sich gehend dachten, so wird zwar hierüber nichts überliefert; doch läßt sich die Frage aus dem System der Atomisten mit ziemlicher Sicherheit beantworten. Demokrit wird aus dem Beharrungsgesetz geschlossen haben, daß die Atome, solange sie nicht in die Sphäre ihrer gegenseitigen Wirksamkeit gelangen, mit unveränderter Geschwindigkeit sich weiterbewegen müssen. Und auch Leucipp wird bereits zu demselben Ergebnis gekommen sein und es damit begründet haben, daß kein Grund vorhanden ist, warum ihre Geschwindigkeit eher zunehmen als abnehmen, oder eher abnehmen als zunehmen sollte.

Die ursprüngliche Bewegung der Atome wird nun dadurch modifiziert, daß die Atome aufeinander stoßen. So lesen wir bei Stobaeus ecl. phys. ed. Heer, p. 348: „Demokrit sagt, daß die Urkörper . . . . im unendlichen Raum durch Aufeinanderstoßen in Bewegung gesetzt werden." Und bei Alexander v. Aphrodisias ad Met. I 4, p. 27, 20 heißt es: „Diese (Leucipp und Demokrit) sagen nämlich, daß die Atome gegen einander schlagen und aufeinander stoßen und so in Bewegung gesetzt werden." Natürlich muß ein solches Aufeinanderstoßen um so häufiger in einer bestimmten Zeit geschehen, je mehr Atome sich in einem bestimmten Raum befinden.

Es wird uns darüber berichtet (Seneca, Naturales Quaest. V 2): „Demokrit sagt: Wenn in einem schmalen leeren Raum viele Körperchen sind, die er Atome nennt, so erfolge ein Wind. Dagegen sei der Zustand der Luft ruhig und still, wenn in einem großen leeren Raum wenig Körperchen sind. Denn sowie man auf einem Platz oder einem Wege, solange wenige da sind, ohne Gedränge geht, dagegen da, wo eine Menge in einem engen Raum zusammenkommt, ein Konflikt der einen mit den andern entsteht, so müssen notwendig auch in dem Raum, von welchem wir umgeben sind, wenn viele Körper einen kleinen Raum erfüllen, die einen an die andern geraten und sich stoßen und zurückgestoßen werden und sich verwickeln und zusammengedrängt werden, wodurch ein Wind entsteht, da jene Körper, welche

miteinander in Konflikt gerieten, sich aufeinander stürzten und nach langem und zweifelhaftem Schwanken ihre Richtung änderten. Wo dagegen in einem großen und weiten Raum wenig Körper sich befinden, da können sie Stöße weder erteilen noch empfangen."

2. Die Lehre von der Schwere und von der allgemeinen Anziehung.

Demokrit wußte, daß alle Körper schwer sind. Denn Simplicius sagt ausdrücklich (zu de coel. p. 314 b): „Die Anhänger Demokrits meinen, daß alle Körper schwer sind." Höchst wahrscheinlich war Leucipp bereits derselben Meinung. Doch hat Demokrit keineswegs nur nachgesprochen, was Leucipp vor ihm gesagt hatte, denn der Lehre Leucipps, daß alle Körper schwer sind, hatte vor dem Auftreten Demokrits Anaxagoras eine andere Lehre entgegengesetzt, welche sich den Tatsachen besser anzuschließen schien. Laërtius Diogenes berichtet uns darüber (II 8): „Von den Körpern aber haben (nach der Lehre des Anaxagoras) die schweren den unteren Ort inne, wie die Erde, die leichten aber den oberen Ort, wie das Feuer, Wasser und Luft aber den mittleren Ort." Anaxagoras lehrte also, daß nicht alle Körper schwer sind, sondern daß es leichte und schwere Körper gibt, und daß das Feuer zu den leichten gehört. Wenn freilich Diogenes hinzufügt, daß Wasser und Luft nach der Lehre des Anaxagoras eine mittlere Stellung einnahmen, so beruht dies höchst wahrscheinlich auf einer Verwechslung mit der Lehre des Aristoteles. Denn Anaxagoras unterschied Feuer oder Äther einerseits und Luft, Wasser, Erde und Gesteine anderseits. Daß er aber das Feuer als den leichten nach oben strebenden Körper von den schweren nach unten strebenden Körpern unterschieden habe, werden wir glauben können, da es durch Aristoteles bestätigt wird, welcher in Meteor. II 7 sagt: „Anaxagoras behauptet, daß der Äther von Natur bestimmt sei, sich nach oben zu bewegen." Eine indirekte Bestätigung gibt auch die Stelle des Simplicius zu de coelo p. 121 b: „Man muß aber wissen, daß Straton und Epikur nicht allein sagten, daß alle Körper schwer seien . . . . Denn auch diejenigen, welche behaupteten, daß es kontinuierliche Atome gäbe, sagten, daß diese schwer seien." Denn wenn außer Straton und Epikur unter den griechischen Philosophen nur die Atomisten behaupteten, daß alle Körper schwer seien, so kann es Anaxagoras nicht behauptet haben. Warum

er sich der Ansicht Leucipps nicht anschloß, ist leicht zu sehen. Denn die tägliche Erfahrung zeigt uns ja, daß das Feuer nicht fällt, sondern aufsteigt. Wenn also Demokrit nach dem Auftreten des Anaxagoras die Ansicht Leucipps, daß alle Körper schwer sind, aufrecht erhalten wollte, so mußte er eine Theorie ersinnen, welche diese Erscheinung erklärt. Worin diese Theorie bestand, ersehen wir aus folgender Stelle des Simplicius (zu de coelo p. 254 b): „Die Anhänger Demokrits und später Epikur behaupten, daß alle Atome gleichartig, und zwar schwer seien; dadurch aber, daß gewisse von ihnen schwerer seien, sänken diese wieder und die leichteren würden von ihnen gestoßen und so in die Höhe getrieben; und so, sagen sie, scheine es, als ob die einen leicht, die andern schwer seien." Wir dürfen hier keinen Anstoß daran nehmen, daß Simplicius, der nach Aristoteles lebte, das Wort „leicht" bald in dem Sinne Demokrits gebraucht, wo es ebenso wie bei uns nichts anderes bedeutet als weniger schwer, bald in dem Sinne Aristoteles, der absolut leichte Körper kennt, welche ebenso immer nach oben streben, wie die schweren Körper immer nach unten streben. Simplicius will sagen, daß nach Demokrit leichte Körper im Sinne des Aristoteles nicht existieren, sondern der Schein der Existenz solcher Körper nur dadurch erzeugt wird, daß die weniger schweren Atome durch die schwereren in die Höhe getrieben werden. Wir lernen also aus unserer Stelle die Theorie Demokrits kennen, daß es von dem Medium, in welchem sich ein Körper befindet, abhängt, ob er steigt oder fällt, da nach ihm das Aufsteigen eines Körpers nur dann stattfinden kann, wenn er von den schwereren Atomen des umgebenden Mediums in die Höhe getrieben wird, seine eigenen Atome also weniger schwer sind, als die des Mediums, während er im entgegengesetzten Falle, da alle Körper schwer sind, zu Boden fallen muß. Die wenigen Worte des Simplicius, welche uns dies mitteilen, sind, wie wir im dritten Bande sehen werden, für die Geschichte der Wissenschaft geradezu von entscheidender Bedeutung geworden. Wir müssen daher etwas länger dabei verweilen, um genau zu untersuchen, wie dieselben zu verstehen sind.

Eine zweite Stelle des Simplicius, welche sich auf denselben Gegenstand bezieht, lautet (zu de coelo p. 314 b): „Die Anhänger Demokrits meinen, daß alle Körper schwer seien; das Feuer aber

werde, weil es weniger schwer sei, von andern Körpern, die ihm den Platz wegnehmen, verdrängt und nach oben getrieben; und deswegen scheine es leicht zu sein . . . . Nichts hindert aber, daß auch das Feuer und alle andern Körper schwer sind." Diese Stelle führt uns aber nicht weiter, da sie nur eine Anwendung des in der vorigen Stelle allgemein Gesagten auf das Feuer enthält. Eine etwas ausführlichere Auseinandersetzung finden wir bei Lukrez (II 184—215), welcher das System Epikurs darstellt, der sich in den meisten Punkten an Demokrit anschließt. Diese Stelle ist recht geeignet, den Gedanken Demokrits populär zu veranschaulichen. Aber freilich, wissenschaftliche Genauigkeit werden wir weder von dem oberflächlichen Epikur, noch von dem poetischen Lukrez erwarten können; und den dort ausgesprochenen Satz, daß die Geschwindigkeit, mit der Holz im Wasser aufsteigt, von der Kraft abhängt, mit der es in das Wasser hineingestoßen ist, würde Demokrit schwerlich unterschreiben. Wir müssen uns daher nach einer andern Möglichkeit umsehen, über die in unserer Simpliciusstelle angedeutete Theorie Demokrits näheren Aufschluß zu erhalten.

Diese Möglichkeit wird nun geboten durch Demokrits Erklärung der merkwürdigen Tatsache, daß dünne Metallplatten auf Wasser schwimmen, was dem Prinzip, daß schwere Körper in einem leichten Medium stets fallen müssen, zu widersprechen scheint. Diese, wie es scheint, von Demokrit entdeckte Erscheinung erklärt sich nach der zuerst von Galilei ausgesprochenen und von der heutigen Naturwissenschaft angenommenen Auffassung dadurch, daß diese Platten so weit einsinken, daß das Volumen der verdrängten Wassermasse größer ist, als das Volumen der Metallplatte und daher das Gewicht der verdrängten Wassermasse gleich sein kann dem Gewicht der Platte und der über der Platte bis zur Oberfläche des Wassers befindlichen Luft. Wie Demokrit sich zu der Sache stellte, erfahren wir aus folgender Stelle des Aristoteles (de coelo. IV 6, p. 313 a—b): „Jener (Demokrit) behauptet nämlich (betreffs der erwähnten Erscheinung), daß die aus dem Wasser aufsteigenden warmen Körper von den schweren Körpern die flachen festhalten, während die schmalen durchfielen; denn auf diese stießen nur wenige von ihnen. Es müßte aber in der Luft dies in noch höherem Maße geschehen, wie auch jener selbst sich diesen Einwand macht. Aber nachdem er ihn gemacht, widerlegt er ihn nur schwach. Er behauptet nämlich, daß der

σοῦς nicht auf eine Stelle hindränge, indem er σοῦς die Bewegung der aufsteigenden Körper nennt." Was das eigentümliche Wort σοῦς betrifft, so teilt uns Plato mit, daß man in Lakonien so eine schnelle Bewegung nannte (Kratylus 26, p. 412 B). Nun schrieb Demokrit zwar nicht dorisch, sondern ionisch; aber wir dürfen wohl annehmen, daß, wenn ein dem Attischen fremdes Wort in Lakonien und in Ionien gebraucht wurde, es hier wie dort denselben Begriff bezeichnete. Wir ersehen nun aus unserer Aristotelesstelle, daß Demokrit durch die in Rede stehende Erscheinung, welche seinem Prinzip widersprach, sich weder veranlaßt sah, sein Prinzip aufzugeben, noch die Erscheinung in Abrede zu stellen oder zu ignorieren, sondern daß er bemüht war, die Erscheinung mit seinem Prinzip in Einklang zu bringen. Seine Erklärung ist zwar nicht richtig, aber sehr geistreich. In ähnlicher Weise, wie wir die Tatsache, daß eiserne Gegenstände, wenn sie sich in einem Boote befinden, nicht untergehen, dadurch erklären, daß sie durch das Boot, das leichter ist als Wasser, gehalten werden, dachte sich Demokrit, daß die auf dem Wasser schwimmenden Eisen- oder Bleiplatten gehalten würden von unsichtbaren Wärmekörperchen, von Körpern also, die er sich sehr leicht dachte, da man im Altertum das Feuer als den leichtesten Körper ansah, und von denen er daher annahm, daß sie in jedem Medium aufsteigen. Galilei hat diese Theorie Demokrits eingehend besprochen und sie nicht schlechthin verworfen, sondern unter bestimmten Verhältnissen für zulässig erklärt. Die interessante Stelle lautet (Opere di Galileo Galilei XII, p. 66—68): „Demokrit hat in diesem speziellen Fall besser philosophiert als Aristoteles. Aber ich will deswegen nicht behaupten, daß Demokrit richtig philosophiert habe . . . . . Vielmehr zeigt uns die Erfahrung, daß ein Körper, der beispielsweise die Gestalt einer Kugel hat und der kaum oder nur sehr langsam untergeht, dies auch tun wird, und auch herabsinken wird, wenn er in eine ganz platte Gestalt gebracht ist." Galilei macht dann zweitens gegen Demokrit geltend, daß nach seiner Theorie ein Körper, der im Wasser langsam untersinkt, nach Erhitzung des Wassers aufsteigen müßte, und fährt dann fort: „Aber Demokrit merke sich [15]), daß dies nur statt hat, wenn es sich darum handelt, Platten von Stoffen, welche nur wenig schwerer als Wasser

[15]) Diese uns komisch erscheinende Aufforderung an einen Mann, der seit zwei Jahrtausenden nicht mehr unter den Lebenden weilte, zeigt recht deutlich, wie lebhaft sich Galilei mit Demokrit beschäftigt haben muß.

oder außerordentlich dünn sind, in die Höhe zu heben und oben zu halten. Aber bei Stoffen, welche sehr schwer sind und eine gewisse Dicke haben, wie Platten von Blei oder andern Metallen, bleibt eine solche Wirkung vollständig aus . . . . Aber um uns zu Aristoteles zu wenden, so scheint mir, daß er noch bedeutend frostiger den Demokrit widerlegt als eben dieser Demokrit es für Aristoteles mit dem Einwand tut, den er sich selbst macht.“ Wie hatte nun Demokrit diesen Einwand widerlegt, daß die warmen Körperchen, wenn sie die Metallplatten im Wasser oben erhielten, es noch mehr in der Luft tun müßten? Unsere sehr unklare Aristotelesstelle gibt uns darüber keine genügende Auskunft. Glücklicherweise besitzen wir aber zu dieser Stelle einen ausführlichen Kommentar des Simplicius (zu de coelo p. 322 b), welcher uns nicht nur über Demokrits Erklärung der in Rede stehenden speziellen Erscheinung, sondern auch über seine allgemeine Theorie wichtigen Aufschluß gewähren wird.

Dieser Kommentar spricht nach Auseinandersetzung des Sachverhaltes von dem Einwand, daß in der Luft die dünnen Platten noch mehr getragen würden als im Wasser; „denn in der Luft seien mehr Wärmeatome als im Wasser. Nachdem Demokrit so in schöner Weise einen Einwand erhoben hatte, brachte er die Widerlegung in schwacher und kraftloser Weise vor. Er sagt nämlich, daß deswegen in der Luft die flachen Körper von den hervorquellenden Wärmeatomen nicht oben gehalten werden, weil sich diese in der Luft, da sie dünn und ausgedehnt sei, nicht verdichteten wie im Wasser. Wenn sie nun zerstreut sind, so drängt ihre Bewegung nicht auf eine einzige Stelle hin, so daß sie das darüber Befindliche halten könnten, wenn es flach ist, während im Wasser, da es dichter und unnachgiebiger ist, die gewaltsam emporgetriebenen Wärmeatome mehr zusammenschlagen und sich verdichten.“ Wir dürfen nun natürlich durch die Verachtung, mit welcher Aristoteles und Simplicius auf Demokrits Widerlegung des von ihm selbst erhobenen Einwandes herabblicken, uns nicht beirren lassen, sondern müssen unsere Stelle dazu benutzen, um in objektiver Weise die der Theorie Demokrits zugrunde liegende Anschauung festzustellen.

Der Kommentar des Simplicius zeichnet sich keineswegs durch eine größere Klarheit vor der Aristotelesstelle aus, sondern nur durch größere Ausführlichkeit, welche es uns aber möglich machen wird, von der Theorie Demokrits eine ganz klare Vorstellung zu gewinnen.

Auf den ersten Blick erscheint es ganz unverständlich, daß nach Demokrit zwar in der Luft mehr Feueratome vorhanden sein sollen als im Wasser, was doch nur heißen kann, daß in einem gleichen Raum in der Luft mehr Feueratome enthalten sind als im Wasser, und daß dennoch diese Feueratome sich im Wasser mehr verdichten sollen als in der Luft, was doch nur heißen kann, daß in einem gleichen Raum im Wasser mehr Feueratome enthalten sind als in der Luft. Einen Anhalt, wie dies zu verstehen ist, geben uns aber die Worte, daß „im Wasser die gewaltsam emporgetriebenen Feueratome mehr zusammenschlagen und sich verdichten". Denn daraus müssen wir schließen, daß die Aufwärtsbewegung der Feueratome im Wasser lebhafter geschieht als in der Luft, und daß dies die Ursache ist, warum sie im Wasser enger aneinander geraten. Solange freilich die aufwärts steigenden Feueratome keinen Widerstand finden, kann, wenn nur die Bewegung gleichmäßig geschieht, die Anzahl der in einem bestimmten Augenblick in einer Horizontalebene von bestimmter Größe vorhandenen Atome nicht abhängig sein von der Geschwindigkeit, mit welcher sie aufsteigen, sondern nur von der Dichtigkeit, mit welcher sie in dem Mittel, in dem sie sich befinden, verteilt sind. Nun wird den Feueratomen weder innerhalb der Wassermasse Widerstand entgegengesetzt, noch an der Grenze von Wasser und Luft, da sie ja in der Luft ebensowohl wie im Wasser aufsteigen, wohl aber an der Grenze der auf dem Wasser schwimmenden Metallplatten, welche sie nicht zu durchdringen vermögen. Demokrit muß sich also denken, daß die in einem bestimmten Raum vorhandene Anzahl von Feueratomen zwar im allgemeinen in der Luft größer ist als im Wasser, dagegen unmittelbar unter den Metallplatten im Wasser größer als in der Luft. Nehmen wir zunächst der Einfachheit wegen an, daß diese Anzahl im allgemeinen in der Luft ebenso groß wäre als im Wasser, so haben wir uns vorzustellen, daß an denjenigen Stellen, wo keine Metallplatten auf dem Wasser schwimmen, die Anzahl der in einer Horizontalebene vorhandenen Feueratome in jeder Horizontalebene dieselbe bleibt, im Wasser sowohl wie in der Luft, da sie in der Luft zwar langsamer aufsteigen, aber alle um gleich viel langsamer, daß dagegen an denjenigen Stellen, wo Metallplatten auf dem Wasser liegen, das Aufsteigen der Feueratome nicht geradlinig geschehen kann, da dieselben, an der Grenze der Metallplatten angelangt, sich zunächst horizontal längs der Metallplatten bis zu deren Ende bewegen müssen,

bevor sie in der Luft aufsteigen können, und daß dadurch die Anzahl der in einer Horizontalebene vorhandenen Feueratome vermehrt wird. Dies würde nun zwar auch der Fall sein, wenn sich die Metallplatten in der Luft befinden würden. Aber um wieviel die Anzahl der in einer Horizontalebene befindlichen Feueratome vermehrt wird, das hängt offenbar ab von dem Verhältnis der Geschwindigkeit, mit welcher die Feueratome aufsteigen, zu der Geschwindigkeit, mit welcher sie sich horizontal längs der Metallplatten bewegen. Denken wir uns nun, daß die Geschwindigkeit, mit welcher sich die Feueratome längs der Metallplatten bewegen, dieselbe ist, mögen diese Platten auf dem Wasser oder in der Luft liegen, während die Geschwindigkeit, mit welcher sie aufsteigen, im Wasser größer ist als in der Luft, so muß die Vermehrung der Feueratome an den Grenzen der Metallplatten größer sein, wenn die Metallplatten auf dem Wasser liegen als wenn sie in der Luft liegen würden, und wenn nur das Aufsteigen der Feueratome im Wasser um genügend viel schneller geschieht als in der Luft, so kann dies auch dann noch stattfinden, wenn im allgemeinen in der Luft mehr Feueratome enthalten sind als im Wasser. Der Theorie Demokrits liegt also die Voraussetzung zugrunde, daß die Feueratome im Wasser schneller aufsteigen als in der Luft. Dies wird dadurch bestätigt, daß Demokrit, wie wir aus unserer Simpliciusstelle sehen, das Wasser als „unnachgiebiger" bezeichnet als die Luft; denn das kann doch nur heißen, daß das Wasser einen in dasselbe eindringenden Körper mit größerer Energie heraustreibt als die Luft. Warum nahm nun Demokrit an, daß das Feuer im Wasser schneller aufsteigt als in der Luft? Auch hierüber gibt uns unsere Simpliciusstelle Auskunft; es wird hier nämlich als Grund angegeben, daß die Luft dünner, das Wasser dichter ist. So sind wir durch unsere trockene Erörterung zu dem wichtigen Ergebnis gelangt, daß nach der Lehre Demokrits ein Körper, der leichter ist als das umgebende Medium und daher darin aufsteigt, dies mit umso größerer Geschwindigkeit tut, je dichter dieses Medium ist.

Von der außerordentlichen Bedeutung, welche dieser Satz Demokrits für die gesamte Geschichte der Wissenschaft gehabt hat, kann man sich daraus einen Begriff machen, daß Aristoteles dem Satz Demokrits den Satz entgegenstellte, daß ein Körper, der in die Höhe steigt, dies umso schneller tut, je dünner das Medium ist, in welchem

das Aufsteigen geschieht, da der aufsteigende Körper nicht durch das umgebende Medium in die Höhe getrieben werde, sondern infolge einer ihm innewohnenden Kraft in die Höhe steige, welche durch den Widerstand des Mediums umso weniger beeinträchtigt werden könne, je dünner dieses Medium ist; daß ferner die epochemachende Abhandlung des Archimedes über die schwimmenden Körper, worin das berühmte Archimedische Prinzip vorkommt, ganz auf der Voraussetzung basiert ist, daß die Kraft, mit der ein fester Körper in einer Flüssigkeit aufsteigt, umso größer ist, je dichter die Flüssigkeit ist, und daß endlich Galilei andeutet, daß dies Letztere der Grund gewesen sei, warum er für Demokrit gegen Aristoteles Partei genommen habe.

Wir fragen nun weiter, wohin sich Demokrit die Schwere gerichtet dachte. Hierauf gibt uns unsere Überlieferung eine ganz präzise Antwort. Denn wir lesen bei Aristoteles (de coelo IV 4, p. 311 b): „Einige meinen, daß alle Körper schwer seien. Denn daß etwas Schweres existiert und immer nach dem Mittelpunkt geht, lehren auch einige andere; es existiert aber in gleicher Weise auch das Leichte." Nun lehrten aber vor Aristoteles nur die Atomisten, daß alle Körper schwer sind, und da die beiden Sätze unserer Stelle durch „denn" verbunden sind, so sind einige andere des zweiten Satzes identisch mit „einige" des ersten Satzes und werden nur insofern andere genannt, als sie von Aristoteles verschieden sind. Unzulässig dagegen erscheint es mir, die Stelle so aufzufassen, daß danach einige Philosophen lehren, daß alle Körper schwer seien, andere dagegen, daß manche Körper schwer seien und nach dem Mittelpunkt gehen, und manche Körper leicht seien. Um jedoch jeden Zweifel zu zerstreuen, sagt Simplicius ausdrücklich (zu de coelo, p. 314 b): „Die Anhänger Demokrits meinen, daß alle Körper schwer seien . . . . Diese aber lehren, daß das Schwere allein existiere und daß dies immer nach dem Mittelpunkt gehe." Demokrit wußte also schon, daß die durch die Schwere bestimmte Richtung nach unten nichts anderes bedeutet, als die Richtung nach dem Mittelpunkt der Erde.

Demokrit legte sich nun ferner die Frage vor, warum der eine Körper schwerer ist, als der andere. Er griff diese Frage in durchaus wissenschaftlicher Weise an, indem er gemäß seiner atomistischen Theorie zunächst untersuchte, ob und eventuell warum die verschiedenen Atome verschieden schwer sind. Wie er hierüber dachte,

zeigt folgender Bericht des Theophrast (de sensibus 61): „Schweres nun und Leichtes unterscheidet Demokrit nach der Größe. Wenn nämlich jedes einzelne unterschieden würde, so würde es, wenn es auch hinsichtlich der Gestalt Unterschiede zeigte, naturgemäß sein Gewicht je nach seiner Größe haben.“ Und ebenso sagt Aristoteles (de gen. et corr. I 8, p. 526 a): „Demokrit sagt, daß jedes der Atome je nach seiner größeren Ausdehnung schwerer sei.“ Demokrit lehrte also, daß das Gewicht der Atome sich wie ihre Größe verhalte.

Sehen wir nun zu, wie dieser Satz Demokrits sich in der modernen Terminologie ausdrücken würde. Die moderne Physik unterscheidet die beiden im gewöhnlichen Leben nicht unterschiedenen Begriffe „Schwere“ und „Gewicht“ und definiert die Schwere eines Körpers als das Verhältnis seines Gewichts zu seiner Masse oder als das Gewicht der Masseneinheit. Die antike Physik hat diesen Begriff der Schwere nie gehabt und konnte ihn nicht haben, weil der Begriff der Masse ein moderner ist. Wir dürfen also streng genommen, wenn von einem einzelnen Körper die Rede ist, kein griechisches Wort durch „Schwere“ übersetzen. Da wir nun einen Körper schwerer nennen als einen andern (nicht dann, wenn er eine größere Schwere besitzt, was niemals zutrifft, da alle Körper gleiche Schwere haben, sondern) wenn er ein größeres Gewicht besitzt, so haben wir das Wort *βάρος*, das mit *βαρύς* = schwer zusammenhängt, (nicht durch „Schwere“, sondern) durch „Gewicht“ zu übersetzen. *βάρος ἔχειν* können wir mit „schwersein“ wiedergeben. Wenn übrigens das Wort *βάρος* nicht von einem einzelnen Körper, sondern allgemein gebraucht wird, so können wir es durch „Schwere“ übersetzen, da unser deutsches Wort „Schwere“, wenn es nicht auf einen einzelnen Körper bezogen wird, nur eine Abkürzung für „Schwerkraft“ ist und auch das griechische Wort *βάρος* in diesem Sinne gebraucht wird. (Selbst Galilei hat den physikalischen Begriff der Masse noch nicht gekannt. Wenn man bei physikalischen Erörterungen das griechische Wort *ὄγκος* durch „Masse“ übersetzt, so ist das eine falsche Übersetzung.)

Wie lautet nun der Satz Demokrits, wenn wir die modernen Begriffe Masse und Schwere darauf anwenden? Da die Atome Demokrits alle gleichartig sind, so ist ihre Masse ihrer Größe proportional. Wenn also Demokrit lehrte, daß das Gewicht der Atome ihrer Größe proportional ist, so ist nach seiner Lehre auch das Gewicht der Atome

ihrer Masse proportional, folglich das Verhältnis des Gewichts zu ihrer Masse oder die Schwere für alle Atome dieselbe. Wenn also Zeller sagt, daß nach der Lehre Demokrits die Atome an Schwere ebenso verschieden sein müssen wie an Größe (I b[5], p. 860), so kann ich das nicht zugeben [16]). Denn wenn wir nur wiedergeben wollen, was Demokrit wirklich gelehrt hat, so dürfen wir den Ausdruck „Schwere" überhaupt nicht anwenden; und wenn wir seine Lehre in die moderne Terminologie übertragen wollen, so müssen wir sagen, daß nach seiner Lehre alle Atome gleiche Schwere haben.

Soviel über das Gewicht der Atome. Was Demokrit über das Gewicht der zusammengesetzten Körper lehrte, geht aus folgendem Bericht des Theophrast a. a. O. hervor: „Aber in den gemischten Körpern sei das Leichtere dasjenige, welches mehr leeren Raum enthalte, das Schwere aber dasjenige, welches weniger leeren Raum enthalte."

Ausführlicher ist Aristoteles in folgender Stelle, welche sich offenbar auf die Atomisten bezieht (de coelo IV 2. p. 308 b—309 a): „. . . . . Denn es zeigt sich, daß einige Körper hinsichtlich ihres Volumens zwar kleiner sind, trotzdem aber schwerer. Es ist also offenbar, daß es nicht genügt zu sagen, daß das Gleichschwere aus gleichen Urbestandteilen zusammengesetzt sei; denn dann hätte es gleiches Volumen . . . . Da sich nun zeigt, daß sich nicht alle zusammengesetzten Körper auf gleiche Weise verhalten, sondern wir sehen, daß viele mit geringerem Volumen schwerer sind, wie z. B. Erz schwerer ist als Wolle, so meinen und sagen einige, ... daß das Leere, wenn es in die Körper hineingenommen werde, dieselben leichter mache und bewirke, daß zuweilen das Größere leichter sei; denn es enthalte einen größeren leeren Raum. Durch diesen sei nämlich häufig das aus gleichen oder selbst kleineren Körpern Zusammengesetzte hinsichtlich seines

[16]) Es liegt der Gedanke nahe, daß Zeller hier nur den Ausdruck „Schwere" anstatt des Ausdrucks „Gewicht" gebraucht hat, wie dies bei Nichtphysikern üblich ist. Indes Zeller vertritt, wie wir sehen werden, die Ansicht, daß nach Demokrit die größeren Atome mit größerer Geschwindigkeit fallen. Daraus nun, daß die Atome verschiedenes Gewicht besitzen, folgt in keiner Weise, daß sie verschieden schnell fallen; wenn sie aber verschiedene Schwere besäßen, so würde daraus in der Tat folgen, daß sie verschieden schnell fallen müssen.

B
3
Archiv für Geschichte der Philosophie
Bd. 16

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED